

从巫术到数术

上古信仰的历史嬗变

陶磊〡著

山东人民出版社



山东人民出版社

从巫术到数术

上古信仰的历史嬗变

图书在版编目(CIP)数据

从巫术到数术：上古信仰的历史嬗变/陶磊著. —济南：山东人民出版社，2008.6

ISBN 978 - 7 - 209 - 04534 - 6

I . 从... II . 陶... III . ①巫术 - 研究 - 中国 - 上古 ②方术 - 研究 - 中国 - 上古 IV . B992

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 117383 号

责任编辑：李明功

封面设计：武 斌

从巫术到数术——上古信仰的历史嬗变

陶 磊 著

山东出版集团

山东人民出版社出版发行

社 址：济南市经九路胜利大街 39 号 邮 编：250001

网 址：<http://www.sd-book.com.cn>

发行部：(0531)82098027 82098028

新华书店经销

日照报业印刷有限公司印装

规 格 16 开 (170mm×240mm)

印 张 15.5

字 数 280 千字 插页 2

版 次 2008 年 6 月第 1 版

印 次 2008 年 6 月第 1 次

印 数 1—3000

ISBN 978 - 7 - 209 - 04534 - 6

定 价 28.00 元

如有质量问题,请与印刷厂调换。电话:(0633)8221365

致谢

本书是在山东省社科规划办基金成果《从巫术到数术：上古信仰的历史嬗变》的基础之上扩充、修改而成的，首先要感谢山东省社科规划办准许本项目立项。其次，要特别感谢杜维明先生及其领导的美国哈佛燕京学社，他们为我提供了赴哈佛访学一年的邀请与资助，感谢哈佛燕京图书馆丰富的藏书与便捷的服务，使本项目一开始就有个比较宽广的视野与文献利用上的便利。项目进行过程中，邵望平、艾兰（Sarah Allan）、孟慧英、普鸣（Michael Puett）、林玮嫔、关长龙、彭佳鸿等先生，或讨论，或提供各种文献，给予了不同程度的启发与帮助。另外，以李学勤先生为主席的项目鉴定委员会，对项目成果提出了一些宝贵的建议，特别要提到的是，李先生对成果中部分讨论的充分肯定，给予了我很大的鼓舞。后期修改，主要利用国家图书馆与山东大学图书馆的藏书，谨对此两家单位表示感谢。山东人民出版社的李明功先生对本书的出版给予了大力支持和帮助，在此一并致谢。

陶 磊

2008年6月20日

致
谢

目 录

致谢	001
绪论	001
第一章 从萨满文化看上古宗教的变迁	020
一 对“绝地天通”的新认识	020
二 由血统、巫统之别看商代的神灵体系	024
三 由血统、巫统之别看上古明堂	028
四 由血统、巫统之别看殷后期的宗教斗争	032
五 西周的宗教革新	040
第二章 从巫到史	047
一 祭祀中的巫史转变	047
二 易为巫术说	049
三 簇短龟长	057
四 易占中的巫史转变	061
五 易之象数化	067
第三章 巫术成物与五行变迁	071
一 五行源于四时说	071
二 巫与方	077
三 从四时到五行	084
四 五行的诞生	095
五 生生之谓易	101
第四章 天道观的变迁	108
一 西周的天道观	108
二 春秋时人对神的反思	112

三 春秋的天道观	117
四 天人之际	122
五 释数	125
第五章 从神话到宇宙论	130
一 宇宙论与天道	131
二 从神话到宇宙论	136
三 模式化宇宙的诞生	139
四 通神之本的新闻释	143
五 “数之法出于圆方”	148
第六章 从巫术到数术	158
一 巫、数之术的连续性	158
二 巫、数之辨（一）	163
三 巫、数之辨（二）	168
四 与时俱进的巫术	176
五 从个别到连续：巫、数之术的形态变迁	181
第七章 数术与关联性思维	185
一 关联性宇宙论的基本特征	185
二 关联性宇宙论特征之二：整体性	188
三 关联性宇宙论特征之三：自发性	193
四 关联与对抗	196
第八章 论儒家的成神之道	200
一 成神论说的理论基础	201
二 儒家的成神之道（上）	206
三 儒家的成神之道（下）	210
四 《易》与儒家的成神之道	214
结语：从神人同体到天人合一	218
参考文献	224
附录：普鸣《成神：古代中国的宇宙论、祭祀与自我神化》述评	236

绪 论

从理性与非理性的划分，或者从野性思维或原始思维与科学思维划分的角度看，巫术与数术大致没有区分的必要。就目前学术界对中国古代巫术与数术的研究看，除少数学者外，大多没有将它们作有意区分。事实上，在《汉书·艺文志·数术略》中，就包含有人类学学者以之为巫术的蓍龟类古籍。但如果从历史学的立场看，尤其是从信仰变迁的角度看，巫术与数术二者必须分开。可以说，数术的兴起意味着巫术时代的结束。

什么是巫术？什么是数术？1989年版《辞海》对“巫术”的解释是，“幻想依靠‘超自然力’对客体加强影响或控制的活动。是原始社会的信仰和后世天文、历算、医术、宗教的起源。产生于原始社会前期，可能略迟于法术。与法术的不同之处在于巫术已具有模糊的‘超自然力’观念，并认为行巫术者具备这种能力。巫术与宗教的不同之处在于巫术尚不涉及神灵观念，并且不是将客体神化，向其敬拜求告，而是影响或控制客体。各种宗教产生后，巫术仍在某些宗教中流行”。其中提到巫术与法术的不同，《辞海》对法术的解释是，“幻想以特定动作来影响或控制客观对象的准宗教现象。起源于原始社会前期。最初多为模仿……举行方式与原始的宗教仪式颇近似，但尚无依靠神力行事的观念。宗教仪式的目的在于取悦神灵，求其赐助；而法术则认为无须神灵之助，单凭特定动作本身，即可达到预期的效果。各种宗教及神灵观念出现后，法术仍继续存在，且仍无须以‘神灵之助’为前提”。关于数术，《辞海》以为即“术数”，对“术数”的解释是，“一称‘数术’。‘术’指方法，‘数’是气数。即以种种方术观察自然界现象，推测人和国家的气数和命运。《汉书·艺文志》列天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法等六种，并云：‘数术者，皆明堂羲和史卜之职也。’但史官久废，除天文、历谱外，后世称术数者，一般专指各种迷信，如星占、卜筮、六壬、奇门遁甲、命相、拆字、起课、堪舆等”。

《辞海》对巫术的定义，显然是以西方人类学对巫术的研究为基础做出的，其对术数的定义，则反衬出中国学术界对数术研究的不足。中国学术界对数术的研究，远不及对巫术研究的深入与广泛，一些学者将巫术与数术两种文化形式，统称为巫术，就是很好的说明。为便于说明问题，这里略谈一下笔者对于人类学与历史学研究旨趣之差异的理解。

据笔者理解，人类学是以现实世界中的人类生活为研究对象的一门学科，在其早期，更侧重于对后进民族的考察。不论人类学家承不承认，他们在考察这些后进民族的生活、风俗、宗教等等文化现象时，往往不自觉地将其与他们自身社会已取得的文明成果相对照。不同时代、甚至不同民族的文化，往往被压在一个平面上进行分析研究。

历史学的旨趣则是通过历史上的遗留物，包括文字与非文字形式，尽可能地还原历史的真相，描述历史演变的轨迹，发现历史变迁的规律。尽管从事历史学研究的也是生活在现实世界中的人，其研究不可避免会有一些现实的烙印，但相对于人类学家来说，一个优秀的史家受到当下的影响更少。打一个不恰当的比方，锯开一棵千年古树，人类学家看到的是一个平面的树轮图，历史学家则要力图还原其类似拉开的多筒望远镜的发展过程。

巫术与数术的区别，古文献中的记载是比较清楚的，数术或称术数，与巫者所行之术不相混淆。即便今天，在民间，老百姓对两种从业人员也有不同的称谓，从事前者的被称为神汉或神婆，从事后者的则称之为先生。通过这两种不同称谓，可以对二者的差异有一个大致的了解。前者显然是与神打交道的人，而先生一词，在古代是对有学问的人的尊称，称以数术为业者为先生，表示数术中包含有知识。

从人类学的立场看，对二者不作区分是允许的，站在今天科学昌明的立场上，可以将它们一起归入非理性的范围，或者说它们是原始思维的产物。作为一门现代社会学科，^①它以发现现象背后的逻辑为目标，所以人类学家在研

①这里讲的社会科学，是就人类学是以人类社会为研究对象而言的，并没有将它与法学、经济学、社会学等现实性很强的学科归为一类的意思。

究巫术时，以探讨其背后的法则与理论为主要目标。凡符合这种法则与理论的人的行为，都可以称其为巫术。然而对于历史学来说，既然巫、数区别谨严，自然就有分别研究的必要，尤其是如何理解二者之间的区别，二者之间有无连续性，等等，都是历史学关注的问题。

作为人文学者，历史学家定义巫术，首先想到是巫者之术。这样两门学科从各自的立场出发所形成的对巫术的认识，有时候会出现认识不一致的情况。比如占卜，在人类学家看来，所有的占卜都遵循相同的理论，因此可以归为一类，用什么名称可以讨论。而据本书研究，在我国商、周时期，龟甲占卜与筮占的实施者不同，因此笔者对它们作了有意的区分，以筮占为巫术，而以龟甲占为卜术。这是人类学以为同、历史学以为异的例子。

还有人类学以为异，而历史学以为同的情况。以上引《辞海》关于巫术与法术的定义为例，人类学的立场，往往将它们区分开来，这样区分对探讨宗教的起源很有帮助。对于历史学来说，它们是同一种文化现象的两种表现形式。巫术是法术加上信仰，法术是失去信仰的巫术。在数术中也存在这个现象。笔者以为，数术的兴起，是与新的天道信仰联系在一起的，对于严肃的学者或思想家来说，他们钻研数术，带着对天道的信仰。但随着时间的推移，纯粹的工具意识使二者出现分离或不统一的情况。《汉书·艺文志·数术略》云：

历谱者，序四时之位，正分至之节，会日月五星之辰，以考寒暑杀生之实。故圣王必正礼数，以定三统服色之制，又以探知五星日月之会。凶阨之患，吉隆之喜，其术皆出焉。此圣人知命之术也，非天下之至材，其孰能与焉。道之乱也，患出于小人而强欲知天道者，坏大以为小，削远以为近，是以道术破碎而难知也。

又云：

五行者，五常之形气也。《书》云“初一曰五行，次二曰羞用五事”，言进用五事以顺五行也。貌、言、视、听、思心失，而五行之序乱，五星之变作，皆出于律历之数而分为一者也。其法亦起五德终始，推其极则无不至。而小数家因此以为吉凶，而行于世，浸以相乱。

这里谈到了对历谱与五行两类数术的认识，同时又都提到了所谓“小人”与“小

“数家”，这类人专言吉凶，致使道术破碎。所谓使道术破碎，就是使数术的两层内涵发生分离。法术与巫术的分离，盖与此类似。从这个意义上讲，法术的产生，不会早于巫术。

二

人类学家对巫术的研究，尽管承认巫术包括信仰层面的内涵，但真正以巫术信仰为研究对象的著作并不多。长期以来，中国学术界对巫术的研究，受西方人类学的影响，多侧重于对古代巫术种类与方法的叙述，也忽视了对巫术信仰层面的挖掘。客观地讲，研究巫术信仰有一定难度。作为一种信仰，上古时代的巫术虽曾广泛影响着人们的生活，但这种信仰大概从西周开始，已不再是主流信仰，只在一些地区流行。春秋以后，新的天道观兴起，巫术信仰流传地区进一步缩小。秦汉以后，巫术作为一种信仰主要保存在民间。

本书侧重于阐述数术的兴起，因此，西周以后的巫术信仰，不在考察之列。事实上，关于道教兴起以前的巫术信仰，可供研究的资料比较少，我们所见到的，多是失去了其信仰意义，作为预言吉凶祸福的工具为世所用的巫术，也可以称之为法术。郑玄在注释《周礼·春官》“凡以神仕者，掌三辰之法，以犹鬼神示之居，辨其名物”时说，“巫既知神如此，又能居以天法，是以圣人用之。今之巫祝，既闻其义，何明之见，何法之行，正神不降，或于淫厉，苟贪货食，遂诬人神，令此道灭，痛矣”。郑氏对其时苟贪货食的巫的批评，反映的正是丧失了信仰意义的巫术在后世的流传情况。

本书着重探讨作为主流信仰，从巫术到数术的历史嬗变。据上所论，无论是巫术还是数术，都包含了两个层面的内容，一个是信仰层面，一个是操作层面。从操作层面上讲，数术兴起以后，巫术并没有退出历史舞台，即便在今天，它仍有一定的市场。这里讲的从巫术到数术的历史嬗变，主要是在信仰层面上讲的，尤其是看这种信仰是否具有影响世俗政权的力量。

数术对社会的影响是我们所熟知的，举个简单的例子，古代不相信风水的人不能说没有，但风水影响古人生活之巨，有目共睹。小到一户一宅之建立，大到都城的建设，都要考虑风水因素。数术还影响到世俗政权，占星术就是这样的数术。《汉书·艺文志·数术略》云：

天文者，序二十八宿，步五星日月，以纪吉凶之象，圣王所以参政也。

《易》曰：“观乎天文，以察时变。”然星事凶悍，非湛密者弗能由也。夫观景以谴形，非明王亦不能服听也。以不能由之臣，谏不能听之主，此所以两有患也。

从这里可以看出，占星术在古代是作为一种独立的力量存在的，它与世俗政权之间存在着一种张力。在史官记述中，为了强化天命观念，他们甚至伪造天象。^①而世俗政权为了政权稳定的需要，往往禁止体制之外的人修习天文之学。

数术的兴起是东周以后的事情，此前的信仰状况如何，学界的研究还不够充分。笔者以为，在西周以前，存在着所谓巫统与血统的分别，巫统所代表的是巫术信仰，血统代表的是祖宗崇拜。西周统一了巫统与血统，出现了统一的信仰体系，即所谓周礼。春秋以后，因为社会的动荡，这个信仰体系也随之崩溃，新的天道信仰出现，数术即在此时出现。

从巫术到数术，无论是在内涵还是在外延上，都有很多变化，最重要的变化，体现在二者所反映的不同的信仰上。《汉书·艺文志·数术略》云：

形法者，大举九州之势以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度数、器物之形容以求其声气贵贱吉凶。犹律有长短，而各征其声，非有鬼神，数自然也。

这里谈到了城郭器物之形以及人及六畜的骨法与人之贵贱吉凶的联系，这种联系不为鬼神所操纵，而是数的自然结果。“非有鬼神，数自然也”，尽管是针对形法一类数术所发的议论，它也可以看作是整个数术对人之吉凶祸福解释的理论基础。巫术时代以鬼神信仰为特征，数术时代以对数的信仰为特征，这是数术与巫术的根本差别之所在。

巫术成立的基础以及具体的操作，都与相信神灵世界

^① 黄一农《星占、事应与伪造天象——以“荧惑守心”为例》指出，古文献所记载的二十三次荧惑守心记录，有十七次均不曾发生。文刊《自然科学史研究》第10卷第2期，1991年，收入氏著《社会天文学史十讲》，复旦大学出版社2004年版。

可以直接干预人世生活有密切关系。数术并非不相信或不承认世界上有鬼神，事实上，在很多数术中，人世的吉凶祸福与神明的活动直接相关联。但与巫术中毫无约束的神灵世界不同，数术的神明背后，还存在着对包括至上神在内的神明世界起着制约作用的宇宙法则，即所谓数。对于未来事件的吉凶，巫术通过与神灵沟通或者通过占卜获得神的启示，而数术则主要通过推求数（包括特定的时空位置、各自然因素的排列组合等）来掌握。

对于巫术来说，操作过程中会因操作者的不同，出现不同结果。而对同一种数术来说，不论何人推求，其结果是一定的。^①其所以如此，原因在于，在数术的背后，隐藏着对世界统一性的认识，包含着对决定人世命运与归宿的力量的信仰。世界统一于数，数成为人们理解世界的普适性的方式，它决定了人世的命运与归宿。对巫术来说，尽管世界也具有统一性，即统一于神，但不同的神与巫者的亲疏远近不一，巫术的成功与失败，与巫者个人有很大关系。

正是由于有着信仰支撑，巫术时代的巫与数术时代的史，都有独立于世俗权力之外对世俗政治的批判精神。李泽厚先生提出，中国古代存在所谓巫史传统，^②笔者赞同这种提法。不过，笔者对这个概念的理解与李先生的理解完全不同。在笔者看来，巫史所代表的传统，是一种独立于世俗政权外，代天立言的传统，是一种批判与监督世俗权力的传统，是一种独立的知识分子的传统。从巫术到数术，信仰虽有嬗变，但这种精神传统则是一贯的。

① 有一些现象之术，不同的观察者，所观察到的内容会不相同，这样一来也会产生不同的判断结果。

② 李泽厚：《说巫史传统》，载氏著《己卯五说》，中国电影出版社1999年版。

三

大概从格罗特（de Groot）开始，风水被纳入了最宽泛意义上的宗教的考察范围，他在他的名著《中国的宗教体系》第三卷中，专辟一章，讨论风水。近年，将数术纳入宗教研究的范围，日益引起学者的重视。就古代中国的宗

教而论，蒲慕州先生在其《追寻一己之福》中，^①将睡虎地秦简《日书》纳入了他的考察范围，他从日常宗教性生活的角度看《日书》，侧重点在民众信仰。不久前出版的余欣《神道人心：敦煌民生宗教社会史研究》，也将数术文献纳入宗教讨论的范畴。作者对“民生宗教”有自己的理论构想，认为它也包括信仰、仪式与象征三个密不可分的子系统。其中信仰体系主要指神鬼与观念，“神包括自然神，也包括祖先、人鬼、妖怪；既包括本土固有的，也包括从外来宗教借用来的，如佛教、密教、祆教、景教、摩尼教等各种宗教的神祇。观念是指对世界与人生的基本的解释，包括宇宙观、阴阳学说、天堂与地狱的观念、命运观、生死观、疾病观，等等。两者有一些交叉地带，因为通常在这些观念中都有五花八门的神祇。但是神灵的主宰只是观念系统的一部分”。^②这里，作者几乎将百姓日常生活中所有具有宗教性的东西，都囊括进来，构建了一个民生宗教的体系，数术只是其中的一个组成部分。其所指的信仰体系，不仅仅针对数术而论。

从宗教性生活的角度出发，把数术纳入宗教研究的范围，笔者是赞成的，不过，就单纯的数术而论，其信仰内涵，根据上文的讨论，与其说是信仰鬼神，不如说是对数的信仰，因为鬼神也受数的约束。正是由于产生了对数的信仰，数术的出现才有可能。

学者讨论数术的起源，往往将其与上古文化联系在一起，认为数术起源很早。早在民国时期，容肇祖先生讨论占卜的源流，就将后世术数的源起追溯到商代。^③现代学者讨论数术的源起，商代仍是一个重要的开端，比如有学者认为，“日书的来源甚早，商代应有日书”。^④就目前的材料看，这个判断并不十分可靠。诚然，商代有诹日之事，有时日禁忌，但其时是否有类似秦汉时期主要以阴阳五行为基础构建的历日宜忌系统，值得怀疑。当然，这里又涉及到对日书定义的理解。笔者以为，日书应该是一个时日宜忌系统，有时日禁忌不一定就有日书。时日禁忌如果只是

① 蒲慕州：《追寻一己之福》，上海古籍出版社2007年版，第77~89页。

② 余欣：《神道人心：敦煌民生宗教社会史研究》，中华书局2006年版，第21页。

③ 容肇祖：《占卜的源流》，载《古史辨》（第三册），上海古籍出版社1982年版。

④ 连劭名：《商代的日书与卜日》，《江汉考古》1997年第4期。

个别的零星的，而不具有普遍意义，恐无编制日书的必要。商代是否已经存在具有普遍意义的时日宜忌系统，还有待进一步的研究。日本学者工藤元男注意到一个有趣的现象，大约在“战国晚期早段”，楚墓的随葬品由卜筮祭祷简转向《日书》。^①在这个时间以前，我们固然不能讲社会上不存在日书，但从这个现象看，战国秦汉的日书，不像是具有久远传统的文化现象。

论者或将数术源起与初民对数的认识结合起来讨论。

① 工藤元男：
《从卜筮祭祷简看“日书”的形成》，
载武汉大学中国文
化研究院编《郭店
楚简国际学术研讨
会论文集》，湖北
人民出版社2000年
版。

② 如《论贾湖
刻符及相关问题》、
《凌家滩玉版——
远古表示方位与数
(九天)的图纹》
(以上见《饶宗颐
二十世纪学术文
集》卷一《史溯》)、
《由卜兆记数推究
殷人对于数的观念
——龟卜象数论》
(《饶宗颐二十世纪
学术文集》卷四
《经术、礼乐》)，台
北：新文丰出版公
司2003年版。

③ 如宋会群
《中国术数文化史》
(河南大学出版社
1999年版)便以贾
湖的龟腹石子资料
为依据，认为九千
年前即已存在术数
文化，见是书51~
61页。

古人对数的认识，起源很早，饶宗颐先生有不少论文，论及远古先人的数的观念。^②学者进而根据远古关于数卜的文化遗存，认为原始社会即已存在术数文化。^③考古发现的远古文化遗存，确实为理解后世文化的源头提供了很多宝贵的新资料。但解释这些文化遗存存在着诸多风险，原因在于我们对当时人的知识水平、思想观念知之甚少。较易为人接受的解释，往往从两个角度进行，一是依据后世文化向前追溯，寻找它们之间的关联；一是参照其他文化来解释这些遗存。将远古关于数卜的文化遗存与后世的术数文化挂钩，从而认为原始社会已存在术数文化，所用的是前一种解释方法。笼统地讲，数卜是术数文化之一种，似乎没有问题。但如果要进一步追问数卜与后世术数文化的异同，谁都无法给以满意的回答。从这个意义上来说，远古的数卜与后世的术数文化只能算形似。

事实上，有数的观念，并不等于就有数术。就出现对数的信仰来说，笔者认为，是东周以后的事情。与此相应，数术的兴起也是东周以后之事。具体地说，数术与特定的天道观宇宙论联系在一起，它本身具有信仰的内涵。如果要问远古数卜的信仰背景是什么，不同的学者可以有不同的回答，但不会有人将其与春秋战国时期的天道观宇宙论联系在一起。从这个意义上讲，笔者更愿意将数术的出现与所谓文明的突破联系在一起。正是由于文明的突破，原先的数卜经历了数术化改造，才成为我们所知的数术。本书讨论了易占从巫术向数术转变的历程，从中不难想见原

始数卜的信仰背景与操作方法，将其视为术数文化之一种恐有不妥。

众所周知，易占为后世数术文化之一种，但在《汉书·艺文志·数术略》中，其并不占重要地位，数术的主流是天文、历谱、五行诸类。可见占卜的表现形式是否为数字，并不构成数术的核心内涵。龟占在《汉志》中的地位与易占相同，但在后世的流传中，其影响远逊于易占，二者同为古老的占卜形式，龟占的衰落，究其因与其难以适应数术化的改造有很大关系。易占与龟占原本都是巫术。

学界也有将数术与巫术联系起来讨论的，如宋会群先生认为术数源于巫，巫术与术数是既有联系又有区别的两个文化序列。两者都以“事神”为基本特征，都相信在冥冥之中有一种超自然的力量在支配着人间的一切。但二者又有不同，表现在两个方面，一是巫的“事神”带有赤裸裸地直接性和愚昧性，而术数并不直接事神，而是以占卜的方式来探测神意。神性的削弱和淡漠，是术数区别于巫术的显著特征。二是巫的法与术，更多地表现为一种非理性的愚昧行为，而术数的法与术，虽然有不少的神秘行为，但也有不少的理性认识和行为荟萃其中。宋先生还将巫术与术数的关系区分为三个阶段，第一是原始社会阶段，此时术数知识体系从属于巫知识体系，“巫咸作筮”反映的就是巫术与术数之间的渊源关系。第二是夏商周秦汉阶段，这一阶段专职的巫术范围缩小，术数从巫术中分化出来，成为一种专门的独立的知识系统。第三是魏晋以后，纯以“降神”为能事的巫体系逐渐衰落，而术数体系则有更大的发展，至唐宋时，达到了最高峰。^①尽管笔者对宋先生的主要意见不很赞成，但作为几乎是唯一一位有意识地讨论巫术与术数关系的学者，将其意见摘录于此，还是很有必要的。

笔者的意见，从巫术到数术，尽管其中有着千丝万缕的联系，但二者应该属于完全不同的范式。本书的任务就是探讨这两种范式的转换是如何实现的。

^① 以上论述节引自宋会群《中国术数文化史》，河南大学出版社1999年版，第47~49页。

四

现在谈一下本书的两条基本线索，并交代相关背景。

一个基本线索是，笔者认为，西周以前的宗教，存在巫统与血统的分别。通常认为，中国古代是政教合一，但这种状况是从文明开始一直如此，还是从某一个特定的时代开始，则未见有专门的论述。从一些学者认为商代的祖先神与至上神帝合一看，他们显然是认为商代已经是政教合一了。笔者则认为，真正意义上的政教合一从西周开始的，在此之前，虽不能说是政教分离，但在宗教领域存在着分立，即所谓巫统祭祀与血统祭祀的不同，二者到西周方合而为一。在西周以后的文化中，仍可以发现这种分立的痕迹。

巫统与血统这两个概念，系借用自萨满教研究的成果。而且，通观全书，读者不难发现，笔者的很多观点都是受到萨满教研究成果的启发而提出的，书中也引用了不少相关的研究文字。关于萨满文化的研究，近几十年发展极为迅速，已经成为一个专门的“萨满学”研究学科。萨满文化能否成为一种宗教，它是否是一个世界性的文化现象，这些问题在专门的萨满文化研究者中还有不同意见。这里笔者关心的是，借鉴萨满文化的研究成果，探研中国上古的宗教，是否可行。

众所周知，中国上古文献中有很多关于巫的记述，那么，中国古代的巫是否可以与萨满等量齐观呢？这个问题不限于中国，它同时还是世界性的学术问题。富育光先生曾提到，“在比较宗教学研究中，国外不少学者注意研究萨满教巫术行为，既认为萨满教属于世界宗教中存在的普遍现象，但又认为萨满教不能完全同世界各地的巫等同起来。巫是世界各地历史与现实普遍存在的生命力很旺盛的社会现象。它不分肤色、种族、信仰、贫富、行业、集团、语言之别，泛待对其求祈者，公正地热心服务。巫因其学识、生活经验、师传派别不同，所奉祀神灵繁多，随之形成自成体系的严密教规和禁忌。巫师求索馈礼和酬劳，其崇祀神祇没有严格戒规，可任意增添各种信仰中的显赫神名，佛、道、民间土神皆可被尊信。巫又十分提倡和重视与践行神秘的出神入化即神灵附体术，与各位神灵可随时召请对话，甚至认为可以朝夕与共，寝食不离。神附后的奇险行为，尤为复杂、惊险，远比萨满教更为广泛自由和无拘无束。萨满神灵有严格的神系和宗族性。英国民族学家詹姆斯和韦伯斯特等人都认为萨满属于巫师范畴，但‘萨满可以是巫师，也可以不是巫师，“巫师”概念较之“萨满教”概念意义更为广泛，“巫师”概念较之“萨满”概念内容更广泛’。这评价是符合

实际的。它也说明萨满与巫有相同又有许多在内涵上相异的地方。萨满在神灵观念方面有与巫相似之处，但萨满文化涵盖远比巫更深广丰厚。俄国学者叶·费·列武年科娃认为：‘萨满教还是多层次性的。它的每个层次（如医学、神话学、狩猎规矩、预报天气等等）都对另一层次有影响，而某些成分又相互交织在一起。’（《今日的萨满教理论及历史问题》，北辰译，《北方民族》1992年第4期）正因如此，米·埃利亚德教授认为：‘萨满教问题是从更为广泛的、属于原始思维特别是属于诸如象征化本领的特点的问题背景上进行的。’（同前）这些论述，都较清晰地指出了萨满教不同于巫，它比巫所肩负、关心、处理的生产、生存、发展等重大问题庞杂百倍。我们在探讨萨满迷痴行为的性质与意义时，所以要作萨满与巫的社会性比较，目的就在于说明二者虽然在形式上都有迷痴和昏迷等神附体表现，但其关心点、动机和目的以及表现手段方法等，均不一样。萨满迷痴行为在于更多地突出理想化、象征性的表演、模仿与造型艺术，重视表现力，‘根据精心安排的场面’（米·埃利亚德《萨满教和古老的昏迷术》），应合与换得参祭族众精神心理上的慰藉。”^①这是人类学界对仍可考察到的萨满与巫师之异同的认识。

对中国上古之巫，有学者认为可以将其视为萨满，如亚瑟·瓦立，他即认为，“在古代中国，祭祀鬼神时充当中介的人称为巫。据古文献的描述，他们专门驱邪、预言、卜卦、造雨、占梦。有的巫师能歌善舞。有时，巫就被释为以舞降神之人。他们也以巫术行医，在作法之后，他们会像西伯利亚的萨满那样，把一种医术遭到阴间，以寻求慰解死神的办法。可见，中国的巫与西伯利亚和通古斯地区的萨满有着极为相近的功能，因此，把‘巫’译为萨满是……合适的”。^②在此定义的基础上，张光直先生提出，中国上古文明的性质与基础，可以说是萨满主义的。张先生在这方面有很多成果，^③尽管其中部分结论有商讨的必要，但其眼界之开阔，思维之活跃，立论之新颖，值得我们学

① 富育光：《萨满论》，辽宁人民出版社2000年版，第174~176页。

② 转引自张光直：《美术、神话与祭祀》，辽宁教育出版社2002年版，第31页。

③ 主要见于《中国青铜时代》（生活·读书·新知三联书店1999年版）及《美术、神话与祭祀》。

习。

与此同时，也有学者认为中国上古的巫与萨满“其间仍有许多差异，如shaman由选拔产生，楚巫乃‘家为巫史’；shaman只是为人民提供宗教上或是巫术上的服务，楚巫的主要目的在于沟通民与神之间的思想；shaman只是为人民治病、赶鬼，楚巫则兼有祝、卜、医、占梦和舞雩五种职权”。^①饶宗颐先生则提出，历史家应该对萨满主义重新作反思与检讨。^②

笔者认为，将萨满主义视为整个上古文明的基础，固然不妥。不过，萨满教与中国上古宗教同属于原生性宗教，二者间存在一定的共性是可以理解与接受的。也就是说，将萨满教的研究成果，视为研究中国上古宗教的他山之石，是允许的。事实证明，萨满教的研究成果，确实可以帮助我们理解上古宗教的某些方面的内涵。这里引用一则运用萨满文化研究辽西古文明的例子。研究者说，“在这样一个世人瞩目的文化宝库中（辽西女神庙），我们看到了与满族萨满教极为相似的表现。第一，牛河梁遗址出土的一尊基本完整的女神头像，大小与真人相似。特别是女神的眼珠是用晶莹碧绿的圆玉球镶嵌而成，双目炯炯，神采飞扬。我们在满族中搜集的传世神偶中，一大重要特点就是神的眼睛多为珠球，而且必须有突出感。人们认为若不如此，神就失去了晓彻世界的特殊能力。第二，东山嘴祭坛发现的两件无头孕妇裸体小像，腹部隆起，臀部肥大，左臂弯曲，左手贴于上腹，阴部有三角形记号，是个典型的孕妇形象。满族女神有两个特征，一是尖顶，二是以三角记号标示。有些布制神偶，十分明了地贴有三角布块，意即女性。第三，在东山嘴祭坛前，发现了用碎石块排列组成的一飞鸟形象，在该遗址的玉器石器中也发现了玉鸟、石鸟，说明鸟在祭祀中的突出地位。在满族及通古斯各族，鸟是栖于宇宙树之上主宰天地众灵者。它可以在太阳河中作创世女神的卫士，也可以口喷闪电，翅膀惊雷，至今各族普遍祀鸟，并把祀鸟与祀天诸神结为一体。通过对比，我们认为辽西女

① 文崇一：《楚文化研究》，台北中央研究院民族学研究所1967年版，第198页。

② 饶宗颐：《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，载《中华文化的过去、现在与未来》，中华书局1992年版；又收入《饶宗颐二十世纪学术文集》卷一《史溯、神话传说与比较古史学》，台湾新文丰出版股份有限公司2003年版。

神庙体现了萨满教文化性质，从它的地理位置来看，也应属萨满教文化区”。^①辽西古文明的性质是否是萨满文化，学者可以探讨，但这里所叙说的三点对应，不能不引起重视。富育光先生后又指出，“萨满野祭古俗与东山嘴和女神庙祭址新闻介绍，有许多相似的地方。北方萨满野祭祭礼，非常重视祭坛布局、方位，参祭氏族多为和睦友邻氏族的联合形式，选举总祀穆昆达和萨满达。并以祭坛为中心，各氏族以卜列序，众星捧月般地围坛立帐舍，为临时居址。从满族野祭资料分析，凡此类大祭虽然均以宇宙自然界天地与各种自然现象为崇拜中心，并掺入氏族祖先盛祭，但每祭均有一定要旨，与氏族遭遇自然灾害、氏族繁衍、氏族某些壮举有重大关系。猎牲荐血，燔燎献俎，俗称郊特性。”^②这里将辽西古文明与萨满文化的对应，更深入一步，非常值得关注。

杨向奎先生曾在王国维二重证据法的基础上，提出三重证据法，其第三重证据便是民族学调查所获得关于后进民族的知识。事实上，古史学界在这方面已经做了很多有益的工作。对于上古宗教研究来讲，这种研究路径是必要的，关键看如何运用，运用到什么程度。而对于一些疑难问题，更不妨大胆而谨慎地去尝试。本书就是这样一个尝试，其中有不妥之处，请方家指正。

五

另一个基本线索是，笔者认为，中国古代宗教中存在着人、神、物的张力。物是人类生存的基础，在人类早期，助万物生长即成物是他们关心的主要问题。而在古人的观念中，物皆有神掌管，于是人们发展出了一套敬神事神的宗教，发展出了一套所谓祈生巫术。笔者以为，中国早期的巫术与宗教，很难截然分开。如所周知，中国宗教一直存在着现实主义传统，即便上古也不例外。在人、神、物的张力中，物是中心环节，人需要物，而物由神生，人对神的态度，很大程度上取决于神是否满足人的物欲。从现

① 富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，北京大学出版社1991年版，第24页。

② 富育光：《萨满论》，辽宁人民出版社2000年版，第17页。

有文献看，至少周初已然如此。《尚书·金縢》记载周公祈求神灵允以己身代武王，“今我即命于元龟，尔之许我，我其以璧与珪归俟尔命；尔不许我，我乃屏璧与珪”。人与神之间是互惠关系。《左传》昭十三年记载，“初，灵王卜曰：‘余尚得天下。’不吉，投龟，诟天而呼曰：‘是区区者而不余畀，余必自取之。’”楚灵王的对待天的态度，反映了中国人在宗教上的现实主义精神。对于西方人来说无法调和的崇拜与驱使神灵，对中国人来说，只是一个问题的两个方面。这个问题的核心是人对物的需求。

就数术时代而论，尽管其时人们已经认识到物之生长有其自身的规律，神不再是生物成物的决定者，神的角色为天、四时、宇宙等所代替，但成物话题并没有消失，人们开始关注物之生长与宇宙系统的关联，这是数术时代关于生物的特定理解。人在这个体系中，并非无所作为，宗教祭祀以及巫术的作用于外界神灵的那一套固然不再被认可，但人可以通过优化宇宙系统达到化物的目的。人如何才能优化宇宙系统，赞天地之化育呢？于是，通过自我修炼，实现与宇宙一体的论说出现了，成神的话题因此而生，此时之神已是指人自身的达到出神入化境界的心智。

这里要注意一个问题，即上古时代，物的内涵十分丰富，并非局限于可以为人消费的东西，一些神怪之事，也称为物。庄二十九年《左传》：“秋，有蜚，为灾也。凡物，不为灾，不书。”昭二十一年《左传》：“秋七月壬午朔，日有食之。公问于梓慎曰：‘是何物也？祸福何为？’杜注：‘物，事也。’又比如昭元年《左传》：“在《周易》，女惑男，风落山谓之蛊，皆同物也。”杜注：“物犹类也。”实际上这里的物，也可以训为事。

物也可以表示时间的概念，昭七年《左传》：“十一月，季武子卒。晋侯谓伯瑕曰：‘吾所问日食，从矣，可常乎？’对曰：‘不可，六物不同……’公曰：‘何谓六物？’对曰：‘岁、时、日、月、星、辰，是谓也。’”这里的六物都与时间概念有关。又比如，庄三十二年《左传》：“王曰：‘若之何？’对曰：‘以其物享焉，其至之日，亦其物也。’”神灵来临之时日，也是隶属于神的物。类似的记载又见于《国语·周语上》，同为内史过之言，说“昔尧临民以五，今其胄见，神之见也，不过其物。若由是观之，不过五年”。这里的物，似指神来临的周期。桓六年《左传》：“九月丁卯，子同生……公曰：‘是其生也，与吾同物，命之曰同。’《史记·鲁世家》：“夫人生子，与桓公同日，故名曰同。”则此物系指生日。

还有一些记载，其中虽没有出现“物”字，但我们仍可看出当时人“唯物”的观念。成十年《左传》：“晋侯梦大厉，被发及地，搏膺而踊，曰：‘杀余孙，

不义。余得请于帝矣。’坏大门及寝门而入。公惧，入于室。又坏户。公觉，召桑田巫。巫言如梦。公曰：‘何如？’曰：‘不食新矣。’求医于秦。秦伯使医缓为之。未至，公梦疾为二竖子，曰：‘彼良医也，惧伤我，焉逃之？’其一曰：‘居肓之上，膏之下，若我何？’医至，曰：‘疾不可为也，在肓之上，膏之下，攻之不可，达之不及，药不至焉，不可为也。’公曰：‘良医也。’厚为之礼而归之。”这里，疾病在人的头脑中幻化为二竖子，反映了其时人将疾病物化的观念。不仅疾病可以物化，人的思虑、情感也可以物化，《楚辞·九章》之《悲回风》有“糺思心以为纁兮，编愁苦以为膺”。思心与愁苦可以编织，现代人读之以为是文学想象所致，然在当时，应是对其时观念的真实写照。总之，在初民的心目中，对于那些尚未被认识，无法用概念性的语言描述的东西，统称为物。

对于未知之物，人之反应，或好奇，或恐惧。由好奇而产生科学，由恐惧而产生宗教。好奇心激发人们去求知，于是乎有科学知识。恐惧心使人们去膜拜，于是乎产生宗教。两者之间存在着关联，大致说来，科学的进步，便是宗教的退步。从最原始的角度看，对事物的命名便可以驱除人心中的恐惧。莫斯(Marcel Mauss)在《巫术的一般理论》中引用塔维尼特神父关于阿尔冈琴人曼尼陀观念的描述，其中讲到“有个撞上了蝾螈的妇女说，她很害怕，因为担心它是一个曼尼陀。人们就笑话她，并告诉她那动物的名字”。^①从这则记述中，可以看出，给事物命名，可以克服人们因为无知而产生的恐惧。

科学的进步还可以扩大为我所用之物的范围，命名百物就有这个功能。《国语·鲁语上》云：“黄帝能成命百物，以明民共财。”《礼记·祭法》则云“黄帝正名百物，以明民共财”。明民的意思是使民明，使百姓从愚昧无知中摆脱出来，共财则是指物为我用，这是黄帝命名百物的结果。摆脱了愚昧无知，人就不再容易因对物的无知而受其伤害。《国语·周语下》记太子晋之言，讲伯禹的政绩，“神无闲

① [法]马塞尔·莫斯(Marcel Mauss):《巫术的一般理论》，杨渝东译，广西师范大学出版社2007年版。

行，民无淫心，时无逆数，物无害生”。这里讲“物无害生”，反衬了上古时人容易为物所害的客观状况。在给予物以概念性的名称之前，应该有一个图物的阶段，即通过图像，使人们认识物。宣三年《左传》记王孙满对楚子问鼎之大小、轻重，曰：“在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九枚，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若，魑魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。”这里讲夏通过图像事物，使百姓不为物所害。至于神奸，则是先民在认识事物过程中根据事物于己是有利还是有害而对其所做的分类。

古代有专门的类物之官。《国语·楚语下》记观射父之言，“于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也……故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。”这里讲民以物享，参照前庄三十二年《左传》内史过之言，其中应包含按时祭祀神灵之意。显然，类物是与物之于我的利害联系在一起的。

《逸周书·太子晋》讲“公能树名生物，与天道俱，谓之侯”，“树名生物”体现的当是正名百物与共财的关系。共财只是生物的一个结果，生物的内涵，因物之内涵的丰富，也十分丰富，制物应该是其中的一个方面。古代圣贤以能制物为贵，《国语·楚语下》记王孙圉论国之宝，说“明王圣人能制议百物，以辅相国家，则宝之”。《国语·晋语一》记士蒼论下不可以贰上，说“贰若体焉，上下左右，以相心目，用而不倦，身之利也。上贰代举，下贰代履，周旋变动，以役心目，故能治事，以制百物。若下摄上，与上摄下，周旋不动，以违心目，其反为物用也，何事能治？”制物，首先应该包括制定文物典章的意思，定元年《左传》：“仲几曰：三代各异物，薛焉得有旧？”这里讲三代的不同，当是三代各制其物的结果。《国语·周语中》周襄王对晋文公请隧，说“叔父若能光裕大德，更姓改物，以创制天下，自显庸也”，否则，“大物其未可改也”。这里的改物，很明显是就典章制度而言的。昭九年《左传》也提到这件事，“叔向谓宣子曰：文之伯也，岂能改物”。其次，制物还应该包括用物的内涵，前引《晋语》讲到反面的结果是为物用，那么正面的制物应该有用物的意思。

从以上主流的、正面的或理性的叙述不难看出，一方面，初民对物有恐惧感，另一方面，人们对物又有需求。与此相应，作为非理性的巫术的产生也可以从这两种心理得到解释，因为有需求，初民创造了祈生巫术，因为有恐惧，初民创造了厌劫之术。但无论是需求还是恐惧，都与对物的认知联系在一起。而从巫术到数术的发展，其中贯穿着对物的认知的进步。数术是因人们对物的认

识水平的进一步提高而从巫术发展而来的，数本身包含了对事物认识的量化细化具体化的意思，其中所蕴涵的科学的内核是显而易见的。与巫术不同的是，在数术观念下，物之于人的吉凶利害是有定数的，人们要做的就是去探求物之数，发现其对人的利害法则，从而实现趋利避害。因此，在数术中，没有祈生，也没有厌劫。后世利用数的生克法则所行的祈生与厌劫，实际是与时俱进的巫术。

如果说巫术时代的人、神、物的张力维系着初民的宗教，数术时代，则是人、天道与物的张力在发挥作用。从认为事物背后存在着神的支配，到认为支配事物的是天道，正反映了先民认识水平的提高。

六

上述两条线索贯穿了全书的始终，但本书的主题是阐述从巫术到数术的变迁，因此全书以此为中心安排章节。下面简要介绍一下各章的内容。

第一章借鉴萨满祭祀文化中存在的巫统与血统之分，考察上古宗教的变迁。从颛顼绝地天通开始，直至周初建立周礼，其间一直贯穿着巫统与血统的斗争。文中重点讨论了殷后期的宗教斗争。如果说从西周开始，中国进入了礼乐文明的时代，而颛顼以前是巫统神权时代，那么从颛顼绝地天通到殷末，应该属于过渡时期，是血统的世俗权力与巫统神权并存、斗争而血统逐渐胜出的时代。本章的意义在于，确立了从巫术到数术发展的外部框架，巫术固然属于巫统的范畴，数术兴起之时，虽已不存在巫统与血统的对立与区分，但就精神源头上讲，它属于巫统一系。

必须说明的一点，尽管我们从萨满教借鉴了巫统与血统之分的基本框架，但是并不意味着存在巫统与血统之分，其文明性质就一定是萨满文明，就中国古代文明的性质而论，也许是，也许不是。

颛顼绝地天通以后，血统一直侵削巫统，在各个层面，包括在具体的占卜之术上，第二章讨论的从巫到史，正是这种侵削。鉴于史料的不足，我们事实上无法讨论血统与巫统合流前所发生的一些从巫到史的转变，比如龟占从巫到史的转变。龟占在性质上原本无疑也属于巫术，但到商代后期，已经发生了从巫到史的转变，已经被纳入到血统之中，所以甲骨文中虽有“王占曰”，却不能以此为据说商王是一个大巫。

商代的占卜中的巫术是易占。第二章重点讨论了易占从巫到史的转变，这是发生在周初的事情。本章认为秦简《归藏》可以体现商代易学的特色，通过

《归藏》与《周易》的比较，可以发现易占从巫到史转变的一些基本情况。第二章还讨论了易之象数化的问题。象数化就是自然化，数术的产生与此相关，下面几章都与这个话题有关，这里以易占为例，讨论这个理论创新过程。事实上，也只是在易占中，这个过程体现得最为清晰。

第三章是从成物的角度讨论五行问题。无论是巫术还是数术，如何成物都是它们关注的话题。成物形式有宏观有微观，那种通过符咒成物的属于微观层面，我们通常所说的生殖巫术大多属于这个层面。作为巫术的商代易学也应该包括这项内容，所谓“生生之谓易”。五行成物，属于宏观层面上的巫者之术，其实质是调四时以成物，或者不妨说是观象授时。由于授时的同时事实上还包含着颁政令的内容，周初血统巫统合流后，这项工作上也发生了从巫到史的转变。原本对四时巫统神灵的祭祀，也转变为对掌民事的四方神灵的祭祀，同时加入了对后土或者社的祭祀，这样五行的雏形就出现了。随着天文学的进步，人们认识到四时变迁并非由四位神灵掌控，而是由太阳的运行决定的，四时之象木火金水以及周初加进来的土，便蜕变为所谓天之五材，进而又变为地之五行。再经历象数化的过程，便是后人所熟知的五行思想了。

第四章讨论数术的信仰内涵，即所谓新的天道观。无论是旧的还是新的，天道的内涵本身都是指天的运行。旧的天道观强调天的常态，也可以说是侧重于对恒星的观测，从而实现授时的目的。新的天道观，则侧重于对所谓异态的观测，以期发现这些原先独立于常态之外的异态之数，这本身是天文学进步的体现，只不过披上了宗教的外衣。无论是旧的天道观，还是新的天道观，都承认天人之间存在着道德的交流。旧观念下，这种交流是通过人与神的直接沟通实现的；新观念下，这种交流是通过观察象与数实现的。正是在这种新的信仰背景下，数术方得以出现。或者说，对自然象数的观察，并以此为依据，凭借阴阳五行原理，判断自然所昭示于人的吉凶祸福，本身构成了所谓的数术。

第五章讨论宇宙论的问题。笔者认为，宇宙论的实质是对天道的阐释，目前发现的大多数堪称宇宙论的文本，在叙述宇宙创生的同时，还要阐述天道。这足以验证笔者的判断。巫术时代的人对宇宙的认识，体现在他们创造的神话之中，而数术时代对宇宙的认识，则体现在宇宙论中。神话中，神是宇宙的创造者，而在宇宙论中，神则为宇宙本身所创造，没有任何神可以超越于宇宙法则。神话中，宇宙的创生是以一个个故事的形式出现，而在宇宙论中，宇宙的创生则是一个整体。

第六章讨论从巫术向数术转变中所出现的种种情况，比如说二者之间的连

续性的问题，二者之间的差异，等等。从这些讨论中，我们可以看出，前面几章讨论的内容在从巫术向数术转变过程中所扮演的角色。严格说来，本章对从巫术到数术的转变的描述，只是一个大致的勾勒，事实上也不可能描述所有数术形式的巫术源头与背景，因为数术本身也是在不断发生变化中，而我们掌握的上古巫术的材料又实在太少。加之本书的重点是阐述从巫术到数术的范式转变是如何实现的，所以更细致的梳理与考辨的工作只能留待将来做了。

第七章、第八章是笔者对普鸣教授的《成神：古代中国的宇宙论、祭祀与自我神话》所讨论的主题的回应，但都与从巫术到数术的转变有关。第七章讨论的是数术与关联性思维的问题，在这一章中，笔者以杜维明先生关于关联性宇宙论有三个主题的论述为基础，对三个特征分别作了讨论。笔者认为关联性思维的三个特征并不都具有普遍意义，真正具有普遍意义的只有连续性一个特征，整体性其次，自发性完全是东周以后新出现的认识。在数术中，三个特征有集中体现。关联性思维所体现的精神实质是对自然的顺从，所代表的是巫统一系的文化精神。它与血统所主张的与自然对抗的文化精神，构成了上古精神文化的两条轴线，这在神话、宗教、宇宙论以及后来的哲学中都有反映。

第八章讨论儒家的成神之道，之所以选择儒家的成神之道，是由于从中可以看出战国之世的成神论说，与古代宗教文化的连续性，从而对普鸣教授的由比较研究所得出的假设，作出正面的回应。事实上，战国之世的成神论说，从对神的认识到底神的理论基础，都与上古文化有紧密联系，绝非无源之水。就儒家而论，他们与掌管祭祀的职官之间有着密切的关系，在他们的学说中有从祭祀中演绎出的成神论说，可见追求成神并不是对祭祀集团的反动。笔者理解，人们之所以要追求成神，主要目的在于能够沟通天地，协理阴阳，从而能够助万物之生长。

结语的论述与关联性宇宙论的连续性特征有关，主题是人与神、人与自然的连续性。其中对《山海经》中的人兽同体，从萨满文化的角度，给出了新的解释。对于前些年学界讨论热烈的天人合一问题，作出了自己的回答。从神人同体到天人合一，论述中都贯穿着如何生物的主题。

第一章 从萨满文化看上古宗教的变迁

学术界对中国上古宗教的研究，由于资料的匮乏，其深入程度远不如对后世宗教的探讨。资料的缺乏，为对上古宗教的多样化的解释，提供了空间。每一次西方人类学理论的输入，都会带来对上古宗教认识的巨大改观。就对上古宗教历史变迁的研究而论，人类学理论所发挥的作用有限，学者最终还得依靠史料来说明问题。不过，人类学或民族学的调查与研究所获得的成果，在某种程度上，可以弥补史料的不足。本章即以人类学或民族学中关于萨满教的研究成果为参照，探讨上古宗教变迁的几个问题，希望该研究有助于加深对上古宗教变迁的认识。

◇ 一 对“绝地天通”的新认识

“绝地天通”是发生在颛顼时代的一件大事，《尚书·吕刑》最早提到这件事，说皇帝“命重黎绝地天通”。《国语·楚语下》则有关于它的详细记载，为讨论方便，兹录原文于下：

昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重黎寔使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫，是使制神之处位次主，而为之牲器时服。而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、节礼之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、

屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匱于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。其后三苗复九黎之德，尧复育重黎之后不忘旧者，使复典之，以至于夏商，故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也，当宣王时，失其官守，而为司马氏。宠神其祖，以取威于民，曰：‘重寔上天，黎寔下地。’遭世之乱，而莫之能御也。不然，夫天地成而不变，何比之有？”

关于这段文字，论者多将其解释为颛顼发动的宗教改革，不过对改革的意义则语焉不详。也有学者反对从宗教的角度来理解这段文字，认为“绝地天通”属于神话的范畴，其根据是《山海经·大荒西经》的一段文字，是这样，“大荒之中，有山名日月山，天枢也……颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。”论者以为献即举，邛即抑，绝地天通就是使天地分开。^①笔者以为，将绝地天通理解为使天地分开，显然不妥。此前天地相通并不是指天与地连在一起，人从而可以登天的意思。楚昭王的疑问也在此。据《山海经·大荒西经》记载，“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗，十巫从此升降，百药爰在”。也就是说，古人认为，具有特殊材质的人，是可以往来于天地之间的。九黎乱德之后，几乎家家

^① 赵沛霖：《先秦神话思想史论》，学苑出版社2002年版，第171页。

都有可以往来于天地间的人，这无论是对正常的社会秩序还是对社会经济，都是巨大的破坏。所以才有了颛顼的绝地天通。从今天的观点看，绝地天通的实质是禁绝巫觋的通天行为。

这里有一个问题，即绝地天通对通天行为的禁止，是否包括王者自己。徐旭生先生曾估计说，“在绝地天通以后，大约除了帝颛顼及南正重以外，群巫就不能再有升天的机会”。^①《礼记·表记》记孔子之言：“三代之明王，皆事天地之神明，无非卜筮之用，不敢以其私亵事上帝。”这里将王者与巫者通神明的方式进行了区分，巫者行昏迷术，是所谓以其私亵事上帝，王者不具备这方面的材质，所以通过占卜与神明沟通。从这个意义上讲，绝地天通对通天行为的禁绝，也包括王者自己。不过，从《国语》的记载看，此事后来又有反复，以后的讨论还要涉及，此不详论。

绝地天通以前的状况如何，即颛顼改革的背景是什么？科学昌明的今天，相信有神存在固然大有人在，但很少会有人再相信像《西游记》中叙说的那样，风雨雷电皆由天神掌握，山林川泽皆有神灵居住，还有若干的妖魔鬼怪；也少有人相信巫师神婆所说的神灵鬼怪，因为世界上原本没有神。所以当观射父说九黎乱德民神杂糅时，实际情况是民巫杂糅，家为巫史，巫是神在人世的代言人，而神本也是这个阶层的人造出来的。

这里的问题是，在少皞之衰九黎乱德之前，是不就是民神不杂呢？笔者以为不然，根据民族学的调查，巫师在氏族的社会生活中通常是不脱离生产的，平时与普通氏族成员没什么区别，只是在需要的时候，人们才会请巫师或萨满，此时是民巫杂糅。而巫在上古曾被尊为神，有所谓“神巫”的称谓。有个别巫如巫咸，则直接被视为大神。也就是说，观射父所说的民神杂糅、家为巫史，才是初民的真实情形。^②他之所以用民神不杂来描述少皞之衰九黎乱德之前的状况，实与西周以来关于民神关系的主流意识形态分不开。这种意识形态，下文还要详细阐述，简言之，就

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第83页。

② 袁珂先生也认为民神杂糅，先于民神不杂，见其《山海经校注·大荒西经·案》，上海古籍出版社1980年版。

是认为君主与民神之间存在互动，君主保民敬神，而以保民为主；民为神之主，治民有方，则神会降福，反之亦然。君主的保民行为被视为有德，所以国家能否得到神的保佑，看其国君有没有德。这样，君主之德成为决定民神关系的关键因素，所以观射父又说是九黎乱德导致了民神杂糅。

准此，观射父的话不能反映上古宗教变迁的真实，那么，颛顼宗教改革的真实背景是什么呢？其实，这种禁止巫者通天的现象，在后进民族的历史上也曾发生过。研究满族萨满教的学者指出，满族在皇太极统治之前，各氏族皆有自己祭祀诸神的地方，称为堂子，是各氏族精神的象征。“皇太极统治时期，明确规定，凡官员庶民等设立堂子致祭者永行停止。这一规定结束了爱新觉罗氏之外的异姓满洲官民可以拥有本族堂子的历史，使各姓满洲只能以神匣代替堂子栖神，人神同舍，春秋祭祷”。^①另外清廷还颁布了《满洲祭神祭天典礼》，表面上，它“针对的是宫廷祭祀，但对满洲诸姓却有很强的制约性。从一定意义上说，它是以爱新觉罗本姓的祭祀法规来对本民族文化进行规范”。此后，“没有昏迷术的萨满教祭祀演变为萨满教宗教活动的主要形式，并形成自上而下的新的民族传统”。^②

比照满族的历史，如果我们不为观射父对九黎乱德所造成的宗教混乱的带有倾向性的叙述所迷惑，所谓绝地天通，实质是颛顼族与异姓氏族在宗教领域内进行的一场斗争。颛顼时代的社会发展状况，没有材料可以说明，但有一点是没有疑问的，即其时正处于早期国家的形成过程中，世俗的权力正在趋向集中。而家为巫史意味着各氏族都有自己的通天巫，这对世俗权力的集中显然是一个障碍，于是就有了绝地天通的革新。宗教领域的斗争，反映了现实世界的集权与分立的斗争。正如集权不可能通过一次斗争获得成功一样，宗教领域中的这种斗争也不是一次获得成功的，九黎之后，又有所谓三苗乱德，结果，尧获得了胜利。此后，世俗首领对通天权力的垄断，一直延续到夏商。

绝地天通在上古宗教史中的意义，不仅意味着世俗权

① 孟慧英：《中国北方民族的萨满教》，社会科学文献出版社2000年版，第131页。

② 孟慧英：《中国北方民族的萨满教》，社会科学文献出版社2000年版，第132页。

力获得集中的胜利，它更直接地意味着巫这个阶层在宗教领域的活动受到了世俗权力的压制。从观射父的话来看，他所说的具备聪明圣知的巫或觋，其职责只是“制神之处位次主，而为之牲器时服”，并无通天的表现。文中虽然有“明神降之”，但这只是在从民转为巫或觋的过程中发生的，至于成为巫以后的职责，并没有降神或升天。这当是观射父从楚国当时巫之职责来讲的。而绝地天通所禁止的是上天下地的昏迷术，在世俗权力逐步强大的过程中，这种通天的昏迷术必然会与其发生冲突。从成吉思汗除掉阔阔绌巫的事例看，世俗首领不愿意有人拥有直通天地的能力与机会。

◇ 二 由血统、巫统之别看商代的神灵体系

世俗权力同样需要宗教神权来维系，但这并不意味着首要成为一个巫。据萨满教的研究者所述，满洲祭祀有所谓家祭与野祭的不同，与此相联系，萨满跳神有所谓家神跳神仪式与大神跳神仪式的不同，萨满也有家萨满与大萨满的不同。家祭与野祭的主要区别包括以下几点：

1. 萨满的精神表现不同，有的满族人家称家祭为睁眼睛的萨满跳白脸神（不昏迷），野祭为跳红脸神（昏迷）。
2. 舞蹈形式不同，家祭是规范了的几种典型舞步：原地跳动、走棱字步、旋迷勒（即转圈），萨满腰铃、抓鼓等神器的运用也只限于神坛前。大神的舞蹈动作完全由所请的神祇来定，所持神器也要因“神”而定。
3. 祭祀地点有差别，家祭主要在室内，野祭主要在户外。
4. 神器配置有差别，家祭萨满使用的神器主要是祈祷、娱神用的响器，如腰铃、抓鼓、扎板等，而野祭萨满神器却十分丰富。一般家祭萨满不戴神帽，而野祭萨满却离不开神帽。^①

有的研究者还加入二者神灵崇拜对象的不同，“大神祭

① 宋和平、孟慧英：《满洲萨满文本研究》，台北五南图书出版有限公司1997年版，第73页。

祀中所崇拜的对象包括人自身在内以及以外的所有物体和现象等，如天上飞的、地上爬的，江河山川等动植物神和自然物神，以及满族形成过程中起过重要作用的英雄人物即瞒尼神。家祭仅仅是以祖先崇拜为主要对象”。^①如果我们承认颛顼之前的也存在着类似的宗教形式，那么绝地天通主要针对的是以昏迷术来通天的大萨满的野祭行为。而对世俗权力的宗教维护，则主要通过所谓家祭来实现。主持家祭的虽名为家萨满，但与有特异材质的巫有本质不同，他们往往是“选择族中有声望的人，或者由族长担任”。^②

由此视角去观察甲骨文所反映的商代宗教，有一些现象或可以得到较好的解释。甲骨文的研究者已指出，殷人相信，自然界存在一个可以呼风唤雨，降福降祸，保佑人主的上帝。但当殷人需要风雨之时，却并不直接向这位上帝祷告，而是或向河岳之神祈求，或向先祖祷告，由先祖再向这位上帝祈求。^③河岳本也有呼风唤雨的本领，向其祷告，并不奇怪。但不直接祈求上帝，而请先祖转达其祈求，则颇不易解。对此现象，学者或认为它反映了中国古代的政治架构，是中国政治文化的根源所在。^④这是以此现象解释中国政治文化的来历，而未解释这个现象本身。也有学者认为商代尚未出现至高无上的王权，当时天上也还没有出现至高无上的神祇。^⑤或提出上帝虽然在商人神灵系统中具有崇高地位，但并未与祖先神、自然神等形成明确的统属关系，因此并不具有至上神的性质。^⑥这两种意见都是否定上帝的至上神地位，因此对这种现象更无法给予解释。学者或据此说，“上帝至尊至威的地位于此可见一斑”，^⑦倒是稳妥的说法。

笔者以为，从萨满文化中家祭与野祭的区

① 宋和平：《满族萨满神歌译注》，社会科学文献出版社1993年版，“前言”，第10页。

② 《盛京皇宫》，紫禁城出版社1987年版，第273页。

③ 胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》（下），《历史研究》1959年第10期。《甲骨文合集》第13册40114，“戊戌卜，其求年于帝”，陈梦家（《殷墟卜辞综述》第579页，其书引为《库》1738）以为“于”字摹写不清，而帝下当泐处，似乎是帝甲的残文，所以我们不得据此说有‘求年于帝’的卜辞”；胡厚宣认为此处“必为方帝，而决非于帝”；朱凤瀚则认为，“帝”下不能排除尚有表示日名的天干之可能。（《商人诸神之权能与其类型》，原载《尽心集》，此据《甲骨文献集成》第30册）又《合集》12855，“……午卜，方帝，三系又犬，卯于上土牢，求雨”，石韶华解“方帝”为向帝行方祭，则此条可为殷人有向帝祈求之证。（石韶华等《略论卜辞中所见祭上帝之礼》，原载台中甲骨文学会《甲骨文论文集》，此据《甲骨文献集成》第30册）然“方帝”，学界习惯将其理解为对四方的合祭，所以目前还没有发现大家公认的祈求帝的证据。

④ David N. Keightley, The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture, *History of Religion*, Vol. 17, No. 3/4, (Feb. - May, 1978), 211-225.

⑤ 晁福林：《论殷代神权》，《中国社会科学》1990年第1期。

⑥ 朱凤瀚：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》1993年第4期。

⑦ 冯时：《出土古代天文学文献研究》，台湾古籍出版有限公司2001年版，第106页。

分的角度，可以很好地解释这种现象。从上引研究者关于家祭与野祭的区别看，主要有两点不同。一是野祭有昏迷术，而家祭则无；一是崇拜的神灵不同，家祭以祖先崇拜为主。后一点不同，即所谓神灵的“巫统”与“血统”之别。研究者指出，“我国一些北方民族习惯按照祭祀的‘巫统’传承和氏族祭祀的‘血统’传承来区分神灵属类。虽然两者间的关系并不十分明确，但在萨满教信仰对象和宗教行为中却存在着两者各成一统的相对界限”。^①自颛顼绝地天通以后，以昏迷术为主要特征的野祭受到禁绝，以祖先崇拜为主要内容的家祭成为宗教活动的主要形式与内容，甲骨文所反映的商代宗教正是如此。

就神灵体系来说，在殷商甲骨文的受祭对象中，可以按照是否向这些神灵祈求福佑或年成等，将他们分为两类，一类是只接受祭祀，而殷人却从不向他们祈求什么。这类神灵主要包括帝、云、风、雨、雪等天神，还包括我们现在认为是先公的一些神，如季、夭、炘、龙甲、娥等，以及其他一些身份不明的神灵，如蟂、木、杔、龚等等。另一类神，则除了接受祭祀，他们还能给予人们一些东西，所以殷人要向他们求丰收、求福佑等。这一类神以先王为主，还包括山、岳、河、方、土等一些地祇。^②

这种神灵分类系统，与所谓巫统与血统的神灵体系有对应之处。萨满文化中，血统神灵以祖先神为主，人在祭祀这些神灵时，会像其在世时向其索要物品一样，向其祈求好的年成或福佑。而所谓巫统神灵，主要是萨满所祠祭的神灵，他们以自然神为主，具有不可捉摸的特点。萨满平时祭祀他们，在萨满行巫术时，这些神灵则出来帮助萨满。向这些神灵索要东西是不可能的，他们反复无常，时常为害人类，只有萨满可以与他们沟通。殷墟卜辞中神灵的分类，所反映的正是这两个系统的神灵。

据萨满教研究者说，考察者发现，达斡尔族以莫昆（氏族）为单位的信仰对象即氏族共同神，根据其系统的差异，分成如下三种类型：

① 孟慧英：《中国北方民族的萨满教》，第197页。

② 参陈梦家：《殷墟卜辞综述》第352~361页；赵诚：《甲骨文简明词典》相关条目，中华书局1996年版。

① 孟慧英：《尘封的偶像——萨满教观念研究》，北京出版社2000年版，第122页。

- 第一系统：血统上的氏族祖先神，
- 第二系统：巫统上的氏族祖先神，即斡卓尔，
- 第三系统：不归属上述任何一方的氏族共同神。①

用这个系统去观察商代神灵，第一系统对应于第二类中的先王，第二系统对应于第一类中的先公。第三系统的情况比较复杂一些，不归属于任何一方，也意味着同时属于双方，第二类中的河、岳、方、土等应属于这一类。还有另一种可能，即原本属于巫统的神灵，也为血统所祭祀，成为族群共同的神灵。第一类中的自然神，大多可归入这种类型，不过它们还是为巫所领，所以见不到人们向它直接祈求什么。

在萨满文化中，关于萨满的产生，最普通的一种说法是神授萨满，即当某些人出现一些异常的表现，或久病不愈，人们就认为他被神选中了。而一旦此人答应做萨满，那么他的异常表现或病魔就会消失。人们据此认为，这些人与神有特殊的关系，巫统神灵的基础就在于此。而当人们遇到灾难，就会向萨满求助。萨满就会与神灵沟通，以救人于苦难。在极端情况下，萨满为人们纾祸会付出生命的代价，我们所熟悉的焚巫求雨，就是典型的事例。

《史记·封禅书》记载了汉初巫的祠祭神灵的情况，“长安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫，祠社主、巫保、族累之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫，祠九天。皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋，而南山巫祠南山秦中”。从这些食朝廷俸禄的官巫祠祭的对象看，所谓巫统的神灵系统已不复存在，但从其以天神、氏族社神以及巫神为主要祠祭对象看，上古的巫统神灵的痕迹还依稀可辨。

上帝作为最高最大的自然神，尤其具有反复无常的特点。李亚农先生曾指出，“殷人创造的上帝并不单是降福于

人、慈悲为怀的慈爱的神，同时也是降祸于人、残酷无情的憎恶的神”。^①萨满教的研究者指出，“萨满教的这个至上神虽能支配风雨雷霆，安排宇宙山河，降下吉凶祸福，可它的基本性质还更多地表现为自然属性。这个天神仍具有自然神的一般性质，它喜怒无常，善恶同体，任性胡为，对它的崇拜反映人们对自然界不可征服的神秘威力的恐惧。至上神缺少理性，它只是让人屈服，而无法使人根据某种原则去领会它，或以自己的行为感化它。以天神为代表的至上神信仰发端于萨满教自然崇拜的晚期阶段，后来随着民族统治者的政治利用，社会权力意识和各种伦理观念也渗入其中，并逐步占了上风”。^②我们不能讲商代的上帝就是萨满教的至上神，但殷人不直接向其祈求风雨，多少反映了它不是靠丰厚的祭品所能打动的，这说明它作为自然神的特征多于作为人格神的特征。既是野祭的对象，不是家祭所能及，因此，当殷人需要向上帝祈求时，他先向其先祖祷告，然后再由其先祖之灵向上帝转达。尽管先祖属于血统神灵，但一旦在帝左右，自然就可以向帝提出一些要求了。这是血统针对帝本为巫统神灵所发明的通天手段。

◇ 三 由血统、巫统之别看上古明堂

前文已提到，巫统与血统祭祀除了祭祀对象即神灵系统不同外，还有一个重要的不同，即巫统与野祭相对应，血统与家祭相对应。从上古祭天处所的变迁看，我们也可以发现，上古也曾存在巫统与血统之祭祀或野祭与家祭之别。

古代有一种礼制建筑，叫明堂，关于明堂的功能、位置以及具体的制度，前人有很多不同意见。较早的比较可信的说法，明堂是通天、祭祀天以及接受天命的地方。汉武帝时，“封泰山，泰山东北址古时有明堂处，处险不敞。上欲治明堂奉高旁，未晓其制度。济南人公玉带上黄帝时

① 李亚农：《李亚农史论集》，上海人民出版社1978年版，第561页。

② 孟慧英：《尘封的偶像——萨满教观念研究》，北京出版社2000年版，第412页。

明堂图。明堂图中有一殿，四面无壁，以茅盖，通水，环宫垣为复道，上有楼，从西南入，命曰昆仑，天子从之人，以拜祠上帝”。^①这个明堂图具体传承不详，从其描述看，似很古老。此明堂有楼，曰昆仑，天子在此祠上帝。昆仑，原是沟通天地的山名，笔者理解，明堂楼名昆仑，盖象征此楼可以通天。天子不是巫，所以只是祠拜上帝而已。另据《逸周书·程寤》，文王受天命，也在明堂。“文王在翟，梦南庭生棘。小子发取周庭之梓树，树之于阙间，化松柏棫柞。惊以告文王，文王召发于明堂，拜吉梦，受商大命”。^②由此可见，明堂与天及上帝联系在一起。

前文已提到，上帝属于巫统神灵，在绝地天通以前，通天以及祭祀上帝是萨满之事，非世俗首领之责。但绝地天通后，世俗首领禁止巫再通天，同时命南正重司天，祭祀天的权利为其所攫取。这可以从明堂的位置得到证明。郑玄注《礼记·玉藻》“玄端而朝日于东门之外，听朔于南门之外”说，“东门、南门，皆为国门也。天子庙及路寝，皆如明堂制。明堂在国之阳，每月就其时之堂而听朔焉，卒事反宿于路寝，亦如之”。孔颖达《正义》云：“讲学大夫淳于登说，明堂在国之阳，丙巳之地，三里之外，七里之内，而祀之就阳位”。《白虎通义·辟雍》云：“明堂上圆下方，八窗四闼，布政之宫，在国之阳。”据《史记·封禅书》记载，汉武帝元年，赵绾、王臧“欲议古立明堂城南，以朝诸侯”。则明堂自古在国之阳盖是事实，这与南正之官名也正相合。颛顼派重管理祭祀天之事，祠上帝在明堂，而明堂在国之南，故名其为南正。

为什么祭祀上帝不在国中，而在国之阳。笔者以为，这与萨满文化的家祭与野祭性质相似。家祭是在家中，后世的祖庙即从此演变而来。野祭则于野外，明堂祭天盖由此发展而来。萨满教研究者指出，“辽金以来，随着女真一些部落先后走向定居，女真诸部多建‘堂涩’（即堂子），为部族总祀诸神之所。堂子多设在本部族城寨的东南向，高立神杆，拜日出之所及光明之源。普通民居也在庭院东或

①《史记·封禅书》。
②《艺文类聚》卷七十九“棘”。

① 郭淑云：《原始活态文化——萨满教透视》，上海人民出版社2001年版，第204页。这里需要注意的是，在萨满教家祭中，也有祭天的仪式，但不占重要地位。并且其所祭之天，与作为至上神的天，也不相同。本书将帝列为巫统神灵，将武乙射天视为血统与巫统的斗争，都是从天或帝为至上神的角度立论的，所以没有将萨满教家祭中的祭天视为逻辑上的反证，特此说明。当然，商代并非绝对没有家祭祭天的可能，甲骨文中有东、南、西、中室、大室之名，其中南室出现次数较多，而据后世月令文献，南室即名明堂，则商人的宗庙中有祭天的场所。这只是推测。

② 《北史·贾思伯传》。

③ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，中华书局1988年版，第577页。

④ 岛邦南：《禘祀》，赵诚译，载《古文字研究》第一辑，中华书局1979年版。

⑤ 裴锡圭：《“花东子卜辞”和“子组卜辞”中指称武丁的“丁”可能应该读为“帝”》，载《黄盛璋先生八秩华诞纪念文集》，中国教育文化出版社2005年版。

⑥ 朱凤瀚：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》1993年第4期。

⑦ 姚孝遂、肖丁：《小屯南地甲骨考释》，中华书局1985年版，第76页。

⑧ 石韶华等：《略论卜辞中所见祭上帝之礼》，原载台中甲骨文学会《甲骨文论文集》（1993年），此据《甲骨文献集成》第30册。

⑨ 朱岐祥：《殷商自然神考》，载台湾静宜大学《人文学报》第九期（1998年），收入氏著《甲骨文研究：中国古文字与文化论稿》，台北：里仁书局1998年版。

东南位立祭天神杆”。^①这里不排除堂子设立的方位受汉人明堂方位的影响，但从原生性宗教祭祀的角度看，笔者倾向于认为，明堂在国东南，当是上古“堂子”性建筑方位的延续。就此而论，北魏贾思伯说“周礼营国，左祖右社。明堂在国之阳，则非天子太庙明矣”，^②是对的。

陈梦家先生曾指出，殷墟甲骨文中无明显祭祀上帝的记录。^③日本学者岛邦南则认为存在着对“帝”的祭祀，其根据是将作为祭祀对象的“丁”，改读为“帝”。^④不过，裴锡圭先生指出，岛氏所举的例子，恐怕没有一条能真正成立。^⑤朱凤瀚先生则引《逸周书·商誓》所记周武王之言，“在商先誓王（朱氏读为‘哲王’）明祀上帝□□□□亦惟我后稷之元谷，用告和用胥饮食”，认为商人似也有某种祀上帝之礼仪。^⑥笔者赞成商人有祭祀上帝的行为，上帝的权威，甲骨文中有充分展现，没有对他的祭祀，似不合常理。《小屯南地甲骨》1147“丁丑卜，其又……于帝……”，姚孝遂、肖丁认为“当为祭祷于帝之占卜”。^⑦石韶华等先生则撰文讨论卜辞所见祭上帝之礼，^⑧虽然他们对部分材料的理解恐难得到学界的认同，不过还是找出了几条有价值的材料，后来朱岐祥先生列举的祭帝的材料，^⑨与这几条基本相同。

贞，于西母，酓帝。（《甲骨文合集》14345，下简称《合集》）

贞，翌丁酉勿酓帝。（《合集》15703）

己丑卜，御于帝，卅小牢。（《合集》22073）

辛亥卜，侑岁于帝，牢。（《合集》22075）^①

准此，商代有对上帝的祭祀当无疑义。其所以少见，笔者认为，这与殷人祭祀上帝的处所不在殷墟中心区有关。明堂在国之阳，则殷人祭祀上帝的卜辞当于殷墟以南寻找。

周初的宗教改革，并没有改变国中祖庙祭祀先祖、在国之阳的明堂祭祀上帝的基本格局，不过在明堂祭祀中加入了文王，以配上帝。真正的变革当发生在宣王之时，有两条证据可以说明这一点。一是《国语·楚语下》观射父谈到重黎之后，在周为程伯休父，宣王时失其官守，为司马氏。重为南正，其官守在明堂。其后在周为程伯，程伯之官守亦当在明堂。而据上引《逸周书·程寤》，程地确实有明堂，则程伯盖以地获其姓氏。宣王时，失其官守，笔者以为是宣王已不在程地明堂祭祀上帝，而是将祭祀活动搬到了国中。二是无夷鼎，“隹九月既望，甲戌，王格于周庙，燔于图室”。^②燔为祭天之名。这里的王，各家皆以为是宣王。据此从周宣王开始，宗庙与明堂不再区分，或者说，以前在国之阳发挥祭祀天帝之功能的明堂消失了，其作为祭祀上帝的场所的功能由国中的宗庙来承担。明白了这一段历史，后人关于太庙与明堂是一是二，关于明堂的位置及功能的争论，可以不解自明。

宣王的宗教改革，随着西周政权的瓦解，没能成功，主要证据是春秋时期的鲁国仍保留了所谓的郊天之礼。以前在明堂中祭祀上帝，究其性质而论，与郊天无异。但由于宣王的改革，祭祀上帝改到了国中，再称祭祀上帝为郊天，便不合适。但从《春秋》《左传》的记载看，在享有特殊权利的鲁国，仍保留了郊礼。也就是说，鲁国并没有因宣王改革而改变在国郊祭祀上帝的礼制。

需要指出的是，论者谈到郊祭，多引《礼记·郊特性》“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也”，以为冬至祭天以祭祀日神为主，并进而向前追溯，以为西周的天神其实就是日神。此说不确。从天文学史的角度观察，冬至

① 第一条材料中的“帝”，董莲池《殷周禘祭探真》（《人文杂志》1994年第5期）读为“禘”；后两条材料中的“帝”的隶定，朱凤瀚《商人诸神之权能与其类型》（《甲骨文献集成》第30册）不予认可，他认为此字是该占卜者贵族先人之名号或溢美之称。

② “燔”字，从刘正隶定，见氏著《金文庙制研究》，中国社会科学出版社2004年版，第173页。

的发现是春秋时期的事情，即《春秋》所记载的“日南至”。以“迎长日之至”为核心的郊祭，其出现时间当不会早到春秋以前。笔者以为，“迎长日之至”的郊祭的出现，可能与宣王的宗教改革有关系。宣王在国中祠祭上帝，原在国之阳的明堂职掌祠祭上帝的程伯之后，失去其官守，而为司马氏。失去官守，应当只是不再让其负责祭天，但原先对天的观测应该还是其职守。我们知道太史公曾学天官于唐都，这是汉朝的事情，往前追溯，司马氏当有负责观察天文之责。“长日之至”的发现，当与他们的观测分不开。当儒者提出冬至祭天、夏至祭地时，^①“迎长日之至”自然成为祭天的主要内容。

◇ 四 由血统、巫统之别看殷后期的宗教斗争

由宗教领域中存在巫统与血统之争的角度出发，商代宗教史上的诸多现象均可得到解释。据《史记·殷本纪》记载，“帝武乙无道，为偶人，谓之天神。与之博，令人为行。天神不胜，乃辱之。为革囊，盛血，仰而射之，命曰‘射天’”。关于武乙射天，学者多从商周至上神的区别来理解，认为商的至上神为帝，周人至上神为天。武乙射天，反映了商周之间的斗争。而对于周人也崇拜上帝的事实，则认为是周人接受了殷人的至上神。这种说法根据并不充分。如果殷人不崇拜天，帝辛之时，祖伊不会用天命的观念来劝谏纣王，^②周武王作《太誓》也不会说纣“自绝于天”。^③

① 《周礼·大司乐》：“冬日至，于地上之圆丘奏之，则天神皆降；夏日至，于泽中之方丘奏之，则地示皆出。”

② 《史记·殷本纪》。关于卜辞中的“天”，参见夏渌《卜辞中的天、神、命》，《武汉大学学报》1980年第2期。

③ 《史记·周本纪》。

笔者以为，古代宗教发展到商代，帝或天都应是指最高的天神，生活于同一片天空下，天或上帝当是初民共同的信仰对象。《尚书·立政》“古之人迪惟有夏，乃有室大竞，吁俊尊上帝迪”，其实何止有夏，更早的有虞，也应该是尊天或上帝的。当人类的宗教发展到一定阶段时，出现以天或帝为至上神是必然现象。商周或侧重于帝，或侧重于天，用词所以不同，实出于殷周不同的生活形态。尽管

从殷卜辞看，商晚期的农业已经达到一定的水平，但商人原本是游牧经商的民族。对于他们来说，畜牧生产是主业。^①而牧群依赖牧草为生，牧草的生长又依赖于雨水，卜辞中有大量的关于雨的占卜以及焚巫的记录，这是与他们的经济生活密切相关的事。在他们的观念中，雨是由各种神控制的，如卜辞河可令雨，云可令雨，帝可令雨。从这里我们就能够理解为什么商人的至上神称帝而不称天了。因为天在古代常常是被当作一个无差别的整体受到崇拜，古人甚至有“自地而上则皆天矣”的说法。^②对于依赖于雨水而雨水又被认为是多神所掌的殷人来说，用天字指称至上神显然不合适，卜间的神明必须具体，用笼统的天字则不能满足这个要求，所以他们更多的是用帝字。周人则是以农业立国，农业生产更多地依赖于地力与技术，对天神的依赖主要是掌握天时。而天时通过各种自然现象来体现，因此他们理解的天神就是一个整体，所以他们用天字指称至上神。^③

萨满教的研究者已指出，“早期萨满教中，天作为自然崇拜的主要对象之一，曾是自然崇拜的单独成分。但是先民往往把对天的崇拜和对天上其他的自然物象、现象和自然力的崇拜混在一起，于是天被作为一个无差别的整体而受到崇拜。由于萨满教中的天常是包含着许多具体天体对象的模糊性的或综合性的观念，人们直接称日、月、星都为天，如陈巴尔虎蒙古族人常祭的天神中有那日音·腾格里（太阳神）、萨日音·腾格里（月亮神）、额金·腾格里（主人神）、乌力音·腾格里、朱恩·腾格里（东方的神）等九个腾格里”。^④商周至上神帝与天的不同，虽不能从时间早晚上找原因，但两者的区别与萨满教早晚期对天理解的不同则相类似。帝代表的是狭义之天，而天则是笼统的广义之天。宋人讲的“以其形体谓之天，以其主宰谓之帝”，^⑤是比较好的概括。

武乙为什么射天？笔者以为，这与商晚期宗教领域的斗争有关，但不是与殷周间的斗争相关，而与巫统与血统

^① 这里采用的是吴其昌先生的观点，见其《甲骨金文中所见的殷代农稼情况》，载胡适等编《张菊生先生七十生日纪念论文集》，上海书店《民国丛书》第二编第98种影印商务印书馆1937年版。

^② 《列子·天瑞》张湛注。

^③ 朱凤瀚《商周时期的天神崇拜》（《中国社会科学》1993年第4期）认为，周人在迁岐之后始尊奉天，或许同其与甘清地区的古代民族的交融有关。天不是周人固有的信仰对象。张荣明《殷周政治与宗教关系研究》（南开大学博士论文，1995年，第8页）认为，周代的“天”既不是至上神，也不是诸神之一；周代思想中的“天”是对以至上神上帝为首、包括祖先神和其他神灵组成的天国世界的概称。

^④ 孟慧英：《尘封的偶像——萨满教观念研究》第408页。

^⑤ 朱熹：《诗集传》卷十一《小雅·正月》注引。

①李小光：《商代人神关系论略》（《宗教学研究》2005年第4期），已注意到商代后期，商王与巫师集团的权力斗争，认为商王与巫师集团的矛盾是商代历史发展的主线之一。

②郭沫若：《先秦天道观之进展》，载氏著《青铜时代》，兹据《郭沫若全集·历史编》（1），人民出版社1982年版，第321页。

③西周金文井侯簋（或称周公簋）“克奔走上下帝无冬命于右周”，郭沫若先生在“帝”后读断（《两周金文辞大系考释》“考释”，上海书店出版社1999年版，第40页），这样一来便有了上帝与下帝的区分。然这里较好的读法是在“下”字后读断。另外，学者或引二祀邲其卣“既从于上下帝”为据，认为存在上帝与下帝的区分，事实上这是铭文的最末一句，如果“上下帝”连读，则后面还当有铭文，否则文气不畅。较好的读法是在“下”后读断，帝为禘祭，既从于上下，然后行禘祭。所以“下帝”之说，尚待证明。

④陈剑《说花园庄东地甲骨卜辞的“丁”》（《故宫博物院院刊》2004年第4期），提出武丁生称“丁”的问题，裘锡圭《“花东子卜辞”和“子组卜辞”中指称武丁的“丁”可能应该读为“帝”》则认为陈剑所说的“丁”可能读为“帝”。若裘说正确，则武丁生前已被称为“帝”。不过，李学勤《补论花园庄东地卜辞的所谓“丁”》认为，陈剑提到的“丁”，可能是“璧”的初文，读为“辟”，是对君的称呼。李文刊《故宫博物院院刊》2004年第5期，又收入中国社会科学院学术委员文集《李学勤文集》，上海辞书出版社2005年版。笔者觉得李先生的说法更合理一些。这个问题还有待于深入研究。

⑤上古具有神性的首领，可以生称“帝”，《尚书·尧典》《舜典》称尧、舜为帝，引其辞则为“帝曰”；《尚书·吕刑》称颛顼为皇帝；《左传》僖二十五年“今之王犹古之帝也”，是其证。通常讲的五帝就是这样的首领，但夏商周三代之王，不得生称为帝，《尚书》中都称王，与尧、舜称帝，判然有别。

祭祀的斗争有关。^①我们知道，根据神灵体系的划分，最高的天神帝属于巫统神灵，尽管世俗领袖禁绝了巫的通天行为，并攫取了对帝的祭祀权利，但据甲骨文的记载，殷人始终没有直接向上帝祈求过什么。又据甲骨文可知，商王的称号并不都是像《殷本纪》那样于其庙号之前加“帝”字的。郭沫若先生有一段文字屡为学者所称引，“大抵殷代对于至上神的称号，到晚年来在‘帝’上是加了一个‘上’字的。上下本是相对的文字，有‘上帝’一定已有‘下帝’，殷末的二王称‘帝乙’‘帝辛’，卜辞有‘文武帝’的称号，大约是帝乙对于其父文丁的追称，又有‘帝甲’当是祖甲，可见帝的称号在殷代末年已由天帝兼摄到人王上来了”。^②这里有一点似是而非，截至目前，甲骨文中尚未发现“下帝”的称呼，^③而帝这种称号，就可靠的资料看，没有用于生称，^④而是用来称呼已故的先王。《礼记·曲礼下》“措之庙，立之主，曰帝”，《大戴礼记·诰志》“天子崩，步于四川，代于四山，卒葬曰帝”，盖商周时期，“帝”皆用于庙号。^⑤已故先王都是在天上，所以并不能说他们是“下帝”。再者，在先王庙号前加“帝”，是从祖庚祖甲称呼其父武

丁为帝丁开始的。^①

除了改变先王庙号外，甲骨文中还出现了王帝的称号：

贞惟王帝昌崇不若。（《合集》24978）

……王卜曰：兹下……若，兹惟王帝……见。（《合集》24980）

惟王帝，人，不若。（《合集》26090）

……禹王帝今日……（《合集》30389）

这几个王帝，除个别学者外，^②学界多认为是指上帝或人间的帝。认为是上帝的，如陈梦家先生以为其与西周胡钟“唯皇上帝百神，保予小子”的皇上帝，以及师询簋“肆皇帝亡歟，临保我有周”的皇帝一样，都是指上帝。^③读王为皇，固然可以，但从商王称其先王为“帝△”的事实看，径读其为王帝亦未为不可。也有学者认为是指人间之帝，如胡厚宣、饶宗颐先生。^④笔者认为，就上引有限的几条材料看，第一条应是占卜王帝为祟之事，而可以为祟者必为已故之王，而不可能为时王；第二条，前有“王卜曰”，后面的“王帝”也不应再指时王自己；第三条当是占卜用人对王帝进行祭祀，结果是不利；第四条当是禹册告于王帝，则此王帝亦非时王。“王帝”应该是对死去的先王的称呼。

称先王为帝或王帝，学者或认为是将商王同至上神天帝建立了血缘关系，从而强调了商王作为上帝的后裔子孙而终致王权天赐的崇高地位。^⑤笔者则以为，这些事实说明殷人试图将家祭所崇拜的祖先神，升格为与上帝为同等地位的神灵，要知道这些先王都是在天上，在以前都是在上帝左右的。所谓天无二日，一个天上也不能有两个帝，所以笔者认为，这实际上反映了维系世俗权力的“血统”神灵与“巫统”神灵的斗争，

^① 这是日本学者岛邦南最早提出的，他将过去字形与干支之丁，而常被人释为“方”的字，改释为帝，有作为神名之帝与祭名之禘二义。他还认为商王有时“附帝号于父名而称之为”。不过，他认为第一期已称父小乙为父乙帝。笔者以为，父乙帝之“帝”的意义与帝丁、帝甲、帝乙诸“帝”字不一定相同。按照裘锡圭先生的意见，称父为“帝”，跟区分嫡庶的观念显然是有联系的（《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，《文史》第17辑，中华书局1983年，收入氏著《古代文史研究新探》，江苏古籍出版社1992年版）。准此，像“父乙帝”“文武帝”这样的称呼便有些不伦。再者，晁福林《论殷代神权》认为“父乙帝”，其义当与“示壬帝（禘）癸十”（《合集》21027）相似，帝为祭名。不过，晁先生也不认可“帝丁”的存在，而认为是“帝日”（《合集》24982）。他认为帝号是从康辛、康丁时期开始的。又，按照裘先生的意见，“帝”只用于嫡系，如祖庚从未被称为“帝庚”，这也是值得注意的。

^② 晁福林《论殷代神权》（《中国社会科学》1990年第1期）认为这里的“帝”作动词“禘”解。

^③ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，中华书局1988年版，第579页。

^④ 胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》（下），《历史研究》1959年第10期。饶宗颐：《天神观与道德思想》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第49本1分（1978年）。

^⑤ 高明：《从甲骨文中所见王与帝的实质看商代社会》，《古文字研究》第16辑，中华书局1989年版。

反映了以商王为代表的世俗权力与巫统神权的斗争。

可以认为，尽管颛顼的绝地天通，使世俗权力对于巫统神权取得了具有标志性与决定性意义的胜利，但在漫长的历史中所形成的以天作为最高神的信仰不会轻易为祖先崇拜所取代，毕竟祖先神不能替代天神保佑古人不受各种自然灾害的侵袭。准此，以崇拜天神为核心的巫统神权便不会轻易地退出历史舞台，三苗复九黎之德就是一次反复。尧的出现虽又使世俗权力获得胜利，但宗教上的问题却没有解决。夏朝的出现虽然使世俗权力进一步强化，但到了商朝，巫的势力又有抬头，商朝廷中出现了几位名巫，甲骨文中也有很多的巫，这些都可以视为巫统神权抬头的证据。

《尚书·君奭》有这样一段文字，“我闻在昔成汤既受命，时则有若伊尹，格于皇天。在太甲，时则有若保衡。在大戊，时则有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸乂王家。在祖乙，时则有若巫贤。在武丁，时则有若甘盘”。这里在商王之外，还提到了另外一批辅佐商王的人，其中两位显然是巫，而甘盘，或有学者认为也是巫。^①照笔者的看法，这些人所代表的都是巫统的力量。其中特别值得注意的是巫咸的地位，此人在后世被称为大神，如《诅楚文》，《楚辞·天问》则有“巫咸将夕降兮”，其影响之大可见一斑。他在商代的地位究竟如何呢？卜辞中有一位叫咸戊的人，王国维先生认为就是文献中的巫咸。^②他受到祭祀，可以保佑王，也可以为祟于王，最值得注意的是他可以像殷先王一样宾于帝。

贞，咸宾于帝？

贞，咸不宾于帝？（《合集》1402 正。）^③

同版卜辞还有：

贞，大甲宾于咸。

贞，大甲不宾于咸。

甲辰卜，殷贞，下乙宾于[咸]？

贞，下乙不宾于咸？

① 参叶舒宪等：《山海经的文化寻踪》（湖南人民出版社2004年版）“巫药篇”之第一章、第二章有关部分的讨论。李小光：《商代人神关系论略》，《宗教学研究》2005年第4期。

② 王国维：《古史新证》第四章商诸臣（二）咸戊，清华大学出版社1994年版，第52页。

③ 这里的“咸”，以往多与“成”混淆，陈梦家先生始作区分，陈先生认为咸为成咸的单称（《殷墟卜辞综述》第365页）。

我们知道，绝地天通后，世俗领袖攫取祭天通天的权利，但他们无法像巫一样行昏迷术往来于天地间，因此他们就乞求先王的魂灵上天与帝沟通，所谓“宾于帝”的意义就在于此。但现在巫咸也可以宾于帝，并且，商先王还要“宾于咸”，从中一方面可以窥见巫咸生时的地位，另一方面也可以想见他死后巫的势力有多么的大。尽管不能再用昏迷术通天，但巫至少争取到了死后之魂灵可以通天的权利，这是尧在通天问题上再次战胜巫统势力后，巫统势力的一大胜利。

祖甲之时，称呼其亡父武丁为帝，盖欲升格血统所崇拜祖先神同为最高神灵，以解决巫统神权与世俗权力所代表的血统在宗教领域中的斗争。董作宾先生曾提出卜辞中有所谓新派与旧派之分，两派政治互为起伏，可分为四个阶段：

第一阶段 旧派（遵循古法） 盘庚、小辛、小乙、武丁、祖庚。

第二阶段 新派（革新制） 祖甲、廪辛、康丁。

第三阶段 旧派（恢复古法） 武乙、文武丁。

第四阶段 新派（恢复新制） 帝乙、帝辛。

其中旧派以武丁为代表，新派以祖甲为代表。^①从文献记载看，祖甲之时确实是殷王朝的转折点。《国语·周语》“玄王勤商，十有四世而兴；帝甲乱之，七世而陨”。《殷本纪》也讲“帝甲淫乱，殷益衰”。如果将此与殷后期宗教领域中的巫统与血统之争联系起来看，祖甲的新制，实为张大血统势力而设。而尊亡父为帝，则是出于宗教斗争的需要。武乙的射天，则是这种斗争激化的表现。董先生以武乙、文武丁为旧派，与其将所谓“文武丁卜辞”定为第四期有很大关系。但这个认识，由于小屯南地甲骨的发现，已被多数学者放弃。^②与此相关的还有所谓历组卜辞的年代问题，经李学勤、裘锡圭等先生的研究，^③这批卜辞的年代，恐也当在武丁、祖甲之世。

从武乙射天看，武乙之世，非但不存在复古，宗教领

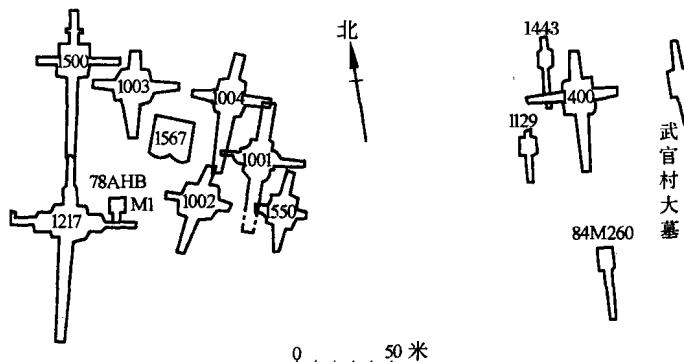
① 董作宾先生关于两派的观点，初见于其《殷历谱》，这里引用的内容，据其《甲骨学六十年》中所述。见《中国现代学术经典·董作宾卷》，河北教育出版社1996年版。另外，关于祖甲改制，董先生有专文《殷代的革命政治家》论述，见《甲骨文献集成》第20册。

② 参王宇信：《甲骨学通论》（增订本），中国社会科学出版社1999年版，第187~194页。

③ 李学勤：《论妇好墓的年代及有关问题》（《文物》1977年第11期）、裘锡圭：《论“历组卜辞”的年代》（戴氏著《古文字论集》，中华书局1992年版）。又，历组卜辞属于武丁至祖庚时期的观点，据李学勤先生讲，1928年明义士、1970年张聪东均已提出，见李文《殷墟甲骨两系说与历组卜辞》，载《当代学者自选文库·李学勤卷》，安徽教育出版社1999年版。

域的斗争事实上在加剧。董先生的四阶段说，恐怕只能以祖甲为界，分为两段。前段血统与巫统并存，后段血统压制巫统，这由甲骨卜辞可以看出，董先生所列的新派与旧派的区别，都可以用来证成此论。比如祀典，旧派的祭祀对象有上甲以前的先公远祖，而上甲以下，只祭祀大宗，先妣不超过五世。此外，还祭祀伊尹、咸戊等旧臣以及河、岳等自然神。而新派祭祀先王从上甲开始，先妣从妣庚开始，不论大小宗，一律排入祀典祭祀。^①董先生的概括是“新派纯而旧派驳”。^②这种现象可以用巫统与血统的差别与斗争来解释。对照前引达斡尔族氏族神灵的三种类型，即血统的氏族祖先神、巫统的氏族祖先神与不归属于任一统的氏族共同神，旧派的祭祀对象当包括了所有三个系统的神灵，而新派的祭祀显然只包括血统神灵，而排斥了其他两个系统的神灵。

还有一个现象，可能与祖甲的革新有关。在殷墟西北冈王陵区，连武官村大墓在内，共发现十一座大墓，其中四座在东，七座在西。大墓分布如下图：^③



侯家庄西北冈大墓分布图

关于这种布局，张光直先生用殷王世系存在乙丁制来解释，^④笔者以为还可以从祖甲改制的角度来理解。我们知道，巫的一个重要任务是送死者魂灵升天或入地，在巫统与血统并存之时，王陵墓址当由巫来选择，笔者以为东边的四座大墓，都是巫者所选之址，若承认祖甲改制的存在，

① 饶宗颐先生不赞成董先生的分派研究，他从祀典、历法、文字三个方面就董先生的意见分别提出了反证，见其《殷代贞卜人物通考》第1204~1210页，香港大学出版社1959年版，收入《甲骨文献集成》第16册。笔者于卜辞研究不深，一般意义上讲，改革前后是不是截然不同，改革后是不是绝对不会出现改革前的现象，这些恐怕都是值得注意的。总体上说，笔者赞成有所谓祖甲改制。

② 《甲骨学六十年》。

③ 采自中国社会科学院考古研究所编著：《殷墟的发现与研究》，科学出版社1994年版，第102页。

④ 张光直：《殷礼中的二分现象》，戴氏著《中国青铜时代》，三联书店1999年版。

这四座正好是盘庚、小辛、小乙、武丁之墓。西边的七座，则是祖甲改制后，为与巫者所选墓址相区别而新辟的兆域，如此，它们当属于祖庚至帝乙七位商王的。而西区未完成的大墓（M1567）当是帝辛预修之墓，东区的甲字形墓（84M260）则可能是武丁之子孝己之墓。从墓之形制看，十一座大墓可分为两类，一类是带两条墓道，墓圹也相对较小，计三座，即M1443、M1129以及武官村大墓，均在东区；另一类带四条墓道，计八座，除M1400在东区外，其余七座均在西区。考古学家对大墓的分期，存有不同认识，^①从历史发展的观点看，四条墓道的大墓在年代上当晚于两条墓道的大墓，也就是说，三座带两条墓道的大墓，当属于盘庚、小辛与小乙，而四条墓道的规格当从武丁开始。这个认识，与从祖甲改制的角度认识王陵区的大墓分布一致，而M1400当就是武丁之墓。种种迹象表明，祖甲改制确实存在，而其核心内容，笔者以为就是发生在宗教领域中的张扬血统，打击巫统的斗争。

商纣王统治时期，《殷本纪》说他“慢于鬼神”。但其对祖先神灵的祭祀并未中断，^②其所怠慢的鬼神，殆为巫统所祭祀之神灵。《殷本纪》记载纣之臣祖伊谏纣，纣王说“我生不有命在天乎”。以前学者习惯将此语读为反诘句，理解为纣王自恃有命在天，故不思悔改。^③事实未必然。从祖伊的谏词看，他是假借天命来吓唬纣王，纣王以这句话作答，使祖伊有了纣不可谏的结论。如果纣王是反问“我生不有命在天吗？”那么祖伊一定会进一步给他讲一些道理。也就是说，纣王一句话便堵住了祖伊以天命为武器的劝谏，可谓其智足以拒谏。他那句话的意思只能是我的命不在天。这与武王作《太誓》说纣“自绝于天”的话正相应。^④纣王自绝于

① 参中国社会科学院考古研究所编著：《殷墟的发现与研究》，科学出版社1994年版，第109~112页。

② 殷墟甲骨文中有无帝辛卜辞的问题，学界尚存争议。笔者倾向于认为有的。新近发现的斿方鼎记有对廿二年对帝乙的祭祀，李学勤先生将其定为帝辛的标准器（《试论新发现的斿方鼎和荣仲方鼎》，《文物》2005年9期），徐凤先则由此证明帝辛时期已经将武乙、文丁、帝乙纳入了周祭系统（《斿方鼎与商末周祭系统》，《文物》2005年9期）。学者或引《墨子·非命上》所引《太誓》“紂夷处，不肯事上帝鬼神，祸厥先神禔不祀”，认为纣王也放弃了对祖先神的祭祀，笔者按，《太誓》所说的不祀先神，此先神或是指未纳入周祭系统的先神，即成汤以前的先神，笔者理解，这些先神为巫统、血统所共祀，帝辛也不再祭祀。

③ 《史记·周本纪》紂之言为“不有天命乎？是何能为？”从这句话看，殷人又有天命观念，而通常的对《殷本纪》那句的解读也许更好一些。这些最终都取决于殷人是否有天命观念。参陈宁：《中国古代命运观的现代诠释》之“天命论为周人所创”，辽宁教育出版社1999年版，第17~21页。

④ 《史记·周本纪》。

天，从血统与巫统在宗教领域斗争的角度来看很好理解，意即独尊祖先之神，而不再祠祭上天。从祖甲对祖先神的升格，到武乙的射天，再到纣的自绝于天，可以看出商晚期血统与巫统在宗教领域斗争日益激化的态势。

◇ 五 西周的宗教革新

小邑周之于大邑商的胜利，正是由于其利用了商朝晚期在宗教领域的困境，而揭起天命的大旗，从而获得人心的支持取得的。虽然周初人讲到殷的覆灭，常说自成汤至于帝乙，如何如何，^①似乎罪过都是帝辛一人的，这恐怕只是一种政治技巧。今天看待殷周变革，可以找到不少解释，祖甲改制所引起的社会不稳定，当是一个很重要的因素。

获得胜利的周朝统治者，面对殷人的宗教领域中的二分状况，在宗教领域进行了两项创新，第一项是在祭祀上将血统与巫统打通，这当是周公制礼的主要内容。这又包含两方面的内容，一是将文王与上帝同时祭祀，所谓“宗祀文王于明堂，以配上帝”。后来周统治者又宣称自己为天子，^②从而将祖先崇拜与天神崇拜结合起来，避免了两者间的冲突。

《尚书·召诰》：“皇天上帝改厥元子兹大国殷之命。”学者或引此作为商人已认为自己为天之子的证据，笔者以为，将此视为周人有天之子观念的证据，也许更妥帖，毕竟这是周人所言。《诗·大雅·生民》“厥初生民，时维姜嫄。生民如何，克禋克祀。以弗无子，履帝武敏歆。攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷”。这里通常的解释是，姜嫄因踩了帝的脚印而生下后稷。其中的帝，应该就是篇中以及《鲁颂·閟宫》“上帝是依”的上帝。笔者以为，这是周人给自己称天子所造的感生传说，因帝感生，所生当为帝子，也就是天子。而商人对自己来历的解释是，“天命玄鸟，降而生商”，因此殷人称自己为“天胤”^③，这是可以理解的，但这显然还不能作为殷人已将自己直接视为帝之

① 见《尚书》《酒诰》、《多士》、《多方》诸篇。

② 陈梦家先生比较殷周的天帝观念，认为其中最主要的分别，在周有天的观念而以王为天子。《殷墟卜辞综述》，第581页。

③ 见《尚书·高宗肜日》。

子的证据。

学者或引《诗·商颂·长发》“有娀方将，帝立子生商”，认为商代始祖乃是上帝的子嗣。^①笔者以为，帝立子可以理解为天命玄鸟。而诗末“允也天子，降予卿士。实维阿衡，实左右商王”，其中的天子，也当是指玄鸟，而非指商王。“降予卿士”与“降而生商”，是同一结构，也就是说，整个商朝的统治集团，都是玄鸟所生。如果以天子为商王，则与后面的“实左右商王”不能互洽。卜辞有所谓上子，

贞，上子受我祐。

贞，上子受我祐。（《合集》14257）

贞，上子不我其受祐。（《合集》14259）

上子，陈梦家先生以为“或如《洹子孟姜壶》（《三代》12、33-34）所说的上天子”，^②胡厚宣先生认为是上帝，^③笔者倒觉得可能是指玄鸟，上为天，上子即为天子，是帝所立之子。总之，到目前为止，还没有直接可靠的证据证明，商王自视其为天之子。^④

另一项创新，是制定宗法与服制，限制血统祭祀。^⑤学者曾揭示商周对祖先祭祀的不同，说“殷人祭祀往往极力追溯传说时代的最初祖先，尽量增大祖先崇拜的范围”，这和周人大异其趣。女性祖先在殷人祀典中占有相当显赫的地位，而“女性地位不高是周代实行宗法制的必然结果”。^⑥这两点差异都可以视为因周代行宗法制而起。实行宗法制的意义，在于扼制了祭祀规模无限扩大的可能，某种程度上节约了社会经济资源。王国维先生曾指出，“虽不敢以七十子后学之说上拟宗周制度，然其不如殷人之遍祀其先，固可有其他制度知之矣”。^⑦经过周初的这些改革，巫统与血统二者在宗教领域的斗争从此化解，并由此出现了一种统一的宗教形式——周礼。

这种新的宗教形式，仍然以天为至上神，以天命为最高信仰。这可以从周初的一系列文诰中看出，

①张秉权：《殷代的祭祀与巫术》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第四十九本第三分（1978年）。饶宗颐先生认为，“子生商”犹言“子姓商”（《殷代贞卜人物通考》，第569页）。

②陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第568页。

③胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》（下），《历史研究》1959年第10期。

④《尚书·西伯戡黎》，祖己称商王受为天子，读起来顿觉突兀，故不将其视为商人自觉为天之子的证据。

⑤关于宗法制度，不少学者认为，商代已经存在，笔者以为，当自祖甲改帝始，不过其时尚处于草创阶段，不若周初完备。徐中舒先生将商代预定立储君与祖甲改制联系在一起，是很对的。（《先秦史论稿》，巴蜀书社1992年版，第68页）王晖先生进一步引申，以为康丁前，殷人宗法制并未确立。（《商周文化比较研究》，人民出版社2000年版，第287~291页）

⑥晁福林：《论殷代神权》，《中国社会科学》1990年第1期。

⑦王国维：《观堂集林》卷第十《殷周制度论》，河北教育出版社2001年版，第299页。

《尚书》：^①

《大诰》：予不敢闲于天降威，用文王遗我大宝龟，绍天明。……天休于文王，兴我小邦周，文王惟卜用，克绥受兹命。……天明畏，弼我丕丕基。

《康诰》：天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命越厥邦厥民。

《酒诰》：惟天降命，肇我民，惟元祀。

《梓材》：皇天既付中国民越厥疆土于先王。

《多士》：弗吊旻天，大降丧于殷，我有周佑命，将天明威，致王罚，敷殷命终于帝。……今惟我周王，丕灵承帝事，有命曰“割殷，告敷于帝”。

《多方》：惟我周王灵承于旅，克堪用德，惟典神天。天惟式教我用休，简畀殷命，尹尔多方。

①下面的材料，郭沫若在《先秦天道观之进展》中均已引及，特此说明。

②郭沫若：《先秦天道观之进展》，载氏著《青铜时代》，《郭沫若全集》（历史编）（第1卷），人民出版社1982年版。

③杜勇以“无常与有常”来描述周人的天命观念（《〈尚书〉周初八诰研究》，中国社会科学出版社1998年版，第213页），笔者认为这涉及到整个西周的神人关系，不限于天命观。

④《左传》僖公五年引《周书》。又见《尚书·蔡仲之命》。

这种对天的尊崇是对殷晚期抬高祖先神而冷落天神的反动，从而使各部族有一个共同的信仰。郭沫若先生曾引周初文诰如《君奭》“天不可信”等资料，认为周人根本在怀疑天，只是把天当成一种工具来用。^②从字面上作这样的理解，本无可厚非，但若结合古人对天神的理解，这些话还可以有更好的理解。前面提到，殷人知道至上神上帝有很大的权威，但从不向他祈求什么，而是通过祖先神去游说，其原因在于天神上帝的反复无常的自然神特征。周人讲天不可信，也正是就天作为自然神的特征说的。这并不能作为周人对天的信仰已经动摇的证据。

针对天神无常的特点，周人又提出了第二项创新，即在无常之中找出有常。^③这就是在理论方面，宣称天只眷佑有德之人，所谓“皇天无亲，惟德是辅”。^④周初文献中有不少关于德的言说：

《君奭》：天不可信，我道惟文王德延。

《康诰》：惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮鳏寡，庸庸祗祗，威威显民，用肇造我区夏。

① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第581页。

王曰封，予惟不可不监，告汝德之说于罚之行。…敬哉，无作怨，勿用非谋非彝蔽时忱，丕则敏德，用康乃心，顾乃德，远乃猷，裕乃以。民宁，不汝瑕殄。

《梓材》：肆王惟德用，和怿先后迷民，用怿先王受命。

《召诰》：天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。

关于周初敬德的观念，学者已多有论及，但对于它在宗教上的意义，却鲜有论说。笔者以为，这是周人对至上神天帝神格的重要改造。自绝地天通以后，巫失去了与天神沟通的权利，而为世俗领袖所攫取。后虽有一次反复，但大的趋势是世俗领袖掌握对至上神的祭祀。对于世俗领袖来说，有一个问题始终无法很好地解决，至上神天神是自然神，具有反复无常的特点，如何随时掌握他的意旨就成了问题。在周初的文献经常提到文王陟降，在帝左右，文王跟随在帝之左右的目的，就是要随时掌握这位无常之帝的意志。殷墟甲骨文中有很多先王宾于帝的记载，这些先王宾于帝的目的与文王在帝左右是一样的，都是与帝沟通，随时知晓其意志。如果将殷周在帝左右的先王作一比较，殷墟卜辞提到多位先王，《尚书·召诰》也提到“兹殷多先哲王在天”，而西周早期文献中只提到了文王及其前的两位先王。在青铜器铭文中，厉王自作器胡簋，有“用康惠朕皇文烈祖考，其各前文人，其瀕在帝廷，陟降”，也提到了祖考往来于天地之间，不过这已经是西周晚期了。陈梦家先生曾指出，西周晚期金文多言先王在上，^①这当与西周晚期宗教思想的变化有关联。就早期、中期而论，西周关于帝王在天的观念与殷人相比，当有不同。

笔者以为，这与周人在上帝无常的神格中发明出有常，即在神人关系中引进德的概念有很大关系。德是人神沟通的基础，天之所以授命给文王，在于文王之德。武王之时，仍然沿用商人的办法，以文王在帝左右探知天意。周公摄

政，始倡文王以德获得天命之说，故后人想要获得天之眷佑，必须敬德，修德。神主要视人有德无德，决定是保佑人还是祸害人。所谓“国之将兴，明神降之，监其德也”。有了这种理论，再也不用依赖先王在帝左右去了解天意。只要用德行政，就可以永葆天命，《尚书·召诰》讲“王其德之用，祈天永命”，正谓此也。并且，这种理论的提出，也使反复无常的自然神上帝，具有了伦理的意义，变得有常。春秋时人讲“神，聪明正直而一者也，依人而行”^①，就是这种理论影响下对神的新认识。陈来先生用从自然宗教到伦理宗教，描述殷周之际的宗教变革，是很对的。^②

同时，这项理论创新，也使巫不能再依据其特殊材质或占卜来宣讲天命或神旨，人神之间的关系改变了。过去，巫是人神之间的使者，神意通过巫来传达，人神之间没有形成正常的互动关系模式，人只有通过无休止的祭祀，才能得到神的保佑，这必然导致淫祀淫祠现象的发生。而巫作为神的代言人，可以说是神在人世间的化身，所以人与神又没有完全分开。德的出现，使神意不再是可以通过少数人随意解释的东西，人神之间的关系成为人人能够理解的模式。学者已指出，周初的德都是指具体的行为，准确地

① 《左传》庄公三十二年。

② 陈来：《古代宗教与伦理》，生活·读书·新知三联书店1996年版，第146页。

③ 《左传》僖公三十三年。

④ 《左传》僖公十九年、三十三年。

⑤ 《左传》桓公六年。

⑥ 有关春秋时期人神分离的材料，详见本书第四章。

说，德是通过治民体现出来的，所谓“德以治民”。^③于是就有了民为神之主的观念，^④而作为君主，其所着力之事也从事神转向治民，所谓“圣王先成民而后致力于神”是也。^⑤这种互动模式的出现，也使人与神真正分开，人们对于神意的了解已经不必假借于巫，通过自己的行为就能知道自己能否得到神的保佑。正是由于人与神的分离，才有了观射父的古者人神不杂的看法，有了明神降到某些人的身上，这些人才成为巫的看法。

人与神的分离，在西周的文献中反映得不够充分，而在《左传》《国语》中却有很多记录。二书所记虽为春秋时人之语，但这显然是西周主流的意识形态的延续，而不是春秋时新产生的。^⑥

尽管周公制礼有对血统祭祀的限制措施，但从总体上

讲，其制礼的主要目的是要取消巫统，以使宗教神权与世俗权力完全合拍，不再允许有可以与世俗政权相抗衡的巫统神权存在。《尚书·无逸》记载了周公对张扬血统打击巫统的商王祖甲的赞扬，

其在祖甲，^①不义惟王，旧为小人。作其即位，爰知小人之依，能保惠于庶民，不敢侮鳏寡。肆祖甲之享国三十有三年。

政治家对历史人物的评价，往往反映了他的政治立场，周公的这番话，无疑也体现了他在巫统与血统问题上的主张与立场。

总之，巫术作为一种信仰消失了，它的神灵体系被纳入到世俗政权所崇拜的神灵系统中，成为维系世俗政权之宗教力量的一部分。即使是作为一种占卜神意之术，在政治舞台上的影响也日益削减。从此，巫作为一个群体，作为一支独立的宗教力量，不复存在，巫术时代结束了。此后，在历史动荡时期，巫的力量虽有复兴，但毕竟纲纪已定，其力量再大，也无法与世俗权力相抗衡。

当然，巫术时代的结束，并不意味着，其时所有的国家都接受了周礼。笔者以为，殷人的后裔宋国，似乎就保持了其原来的信仰体系，即血统与巫统之间的张力仍然持续着。孔子为殷人后裔，但他更钟情于周文化，他曾说：“郁郁乎文哉，吾从周。”可见他原本是有自己的文化传统的。由于他原在商文化的熏陶下长大，因此他入周太庙，每事问。这些都说明即使在春秋晚期，商人仍保留着自己的文化。李学勤先生曾通过曲阜鲁故城的两种墓葬，论述殷人与周人的文化有差异，并且保持了好几百年。^②笔者相信，殷人在宗教领域中的巫统与血统也一直保持到了东周时期。据《史记·宋微子世家》记载，战国时，宋君偃曾“盛血以韦囊，县而射之，命曰‘射天’”。这里，宋君似又在重复其先人的故事了。

①关于此祖甲，另有一种意见认为，是成汤之子太甲。参蔡哲茂《论〈尚书·无逸〉“其在祖甲，不义惟王”》，载台师大国文系、中研院史语所编《甲骨文发现一百周年学术研讨会论文集 1898~1998》，台北：文史哲出版社 1998 年版。

②李学勤：《曲阜周代墓葬的两种类型》，载氏著《比较考古学随笔》，广西师大出版社 1997 年版。

综上所述，从颛顼时代开始，直至殷末，宗教领域一直存在所谓巫统与血统之争。巫统以天神崇拜为核心，血统以祖先崇拜为核心。这一时期维系世俗权力的宗教力量主要是以祖先崇拜为核心的血统祭祀，甲骨文中祭祀祖先的供品之丰富，足以说明这一点。从颛顼命令南正重司天以属神，到《周官》设立巫职的历史发展脉络看，巫统的势力逐渐萎缩，并最终纳入到世俗权力的体系之中。饶宗颐先生提出对萨满主义重作反思的基本出发点，似乎正在于此。^①

正如世俗权力的日益集中一样，神灵世界也需要一位至高无上的主宰。血统与巫统的合流就成为历史的选择，这在周初成为现实。因此，当我们衡量周代天神与殷代甲骨文中的上帝时，既不能因为文字的差异将他们分为二神，也不能因为二者都有至上神的品格，以为二者的神格相同。周代的天神，是宗教领域中的独一无二的至上神，祖先神地位虽也崇高，但处于从属的地位，即所谓“配天”。殷代的上帝，虽也可以说是至上神，但在维系世俗权力的血统祭祀中，他并不是中心。在殷晚期，其至上神的地位甚至受到了挑战。这是我们借助萨满文化考察上古宗教得到的新认识。

① 饶宗颐：《历史学家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，《饶宗颐二十世纪学术文集》卷一，台湾新文丰出版有限公司2003年版。

第二章 从巫到史

学者早已注意到中国古代文化有从巫到史的转换，如陈梦家先生就曾提到所谓“由巫而史，而为王者的行政官吏”的命题。^①杨向奎先生则认为“诗亡然后《春秋》作”，反映了从巫向史的转变。^②陈来先生认为上古从巫到史的转变，反映的是从巫术文化向祭祀文化的转变。^③李泽厚先生则从思想历程理性化的角度把握“由巫而史”。^④各家之论，各有其理据，本文对于从巫到史的讨论，与这些论说又不相同。

首先要说明的一点，巫与史有严格的区分，巫是神人之间的沟通者，而史则是天人之间的沟通者，太史公的“究天人之际”，正是早期史家最重要的使命。其次，从巫到史的转变，是就某些工作的执行者由巫变为史而论的。这个变化，总体上讲，是历史发展的必然趋势，但这不是一个单线的历史过程，在不同的领域，发生时间的早晚也有不同。本文主要讨论两个领域中的从巫到史的转变，一是在祭祀方面，一是在占卜领域，重点放在第二个领域。

◇ 一 祭祀中的巫史转变

史之本义为何，学者归纳至少有八说，江永的持簿书说，吴大澂的执简册说，王国维的持盛筭之器说，马叙伦的持簿说，劳干的持弓钻说，沈刚伯的载笔执简说，徐复观的持笔置口前说，以及日人白川静的捧挂祝告之器于神木

① 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20辑（1936）。

② 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社1997年版，第351页。

③ 陈来：《古代宗教与伦理》，生活·读书·新知三联书店1996年版。

④ 李泽厚：《说巫史传统》，载氏著《己卯五说》，中国电影出版社1999年版。

说。^①这些说法，究竟哪一种更接近原义，目前尚无法断定。笔者倾向于认为史的地位类似后世的尚书一职，原为王者近侍，地位本不高，但权责不小，后演变为重要官职。

史的初期历史不详，从《太史公自序》看，其先可以追溯到颛顼时代的南正重。但据《国语·楚语下》记载的观射父论绝地天通，在西周宣王之时，与南正重有相同职守的程伯失掉了其官守，而为司马氏。也就是说，若以太史公作为早期史家的范例，这种范例是从西周宣王时代开始的。在此之前，史官主要职责当是祭祀。

前一章已经指出，颛顼的绝地天通的意义有两点，一是体现在早期国家的权力统一上，只有最强大的部族的首领才可以祭拜天，这就禁绝了其他部族的祭拜天的行为。一是体现在宗教领域内部血统与巫统祭祀的斗争上，禁绝了巫借昏迷术通天的活动，保证了世俗权力不受到来自宗教势力的干扰。在这样的语境下，南正重“司天以属神”的职责当主要是在宗教领域。巫的通天行为虽受到禁止，但天神作为所有部族共同崇拜的最高神，必须得到享祀。南正重的职责显然就是协助首领祭祀天神。从巫到史转变的第一个方面发生在此时。

在甲骨文中，史的主要职责也是在祭祀方面。^②《周礼·春官·大史》有“大祭祀，与执事卜日。戒及宿之日，与群执事读礼书而协事。祭之日，执书以次位常，辩事者考焉，不信者诛之”。《小史》“大祭祀，读礼法，史以书叙昭穆之俎簋”。《左传》闵二年，“狄人囚史华龙滑与礼孔，以逐卫人。二人曰：‘我大史也，实掌其祭，不先，国不可得’”。则春秋时史官仍负祭祀的职责。据《史记·封禅书》，天子封禅祭拜，必有史官随行。这当是原史职责的孑遗。

早期的巫在祭祀中的职守不是十分清楚，但有一点可以肯定，即巫在祭祀中发挥的作用越来越小。据《楚语下》观射父所论，巫的职责是“制神之处位次主，而为之牲器时服”。这显然是根据后世的巫职立论的。据《周礼》，司巫在祭祀时，负责“共匱主及道布及藉馆”。遇有祭事，“守

① 张荣芳：《考论得失，惩恶劝善》注十八，载刘岱主编《中国文化新论·制度篇》，生活·读书·新知三联书店1992年版。

② 参陈梦家：《殷墟卜辞综述》第十五章。

“巫”。可以说，巫在西周以后的祭祀中所发挥的作用是微乎其微的。

古代职官随事日繁而逐步分化本是常事，但巫之失去官守，却不是正常的职官的分合问题，它所反映的是世俗权力对巫所代表的宗教神权的侵削、排挤与打击。第一章已经指出，从颛顼绝地天通以后，巫统力量被逐步纳入世俗权力的体制中，王者虽攫取了祭祀天帝的权利，但巫统作为独立的宗教力量仍然存在，并与血统势力时有冲突。但经过周公的制礼，巫统与血统归为一体，而新的意识形态的确立，致使巫的地位一落千丈。从巫在《周礼》中的官秩看，其与殷王朝中可以又王家的巫相比，地位之悬殊，一目了然。

随着时间的推移，到了汉代，巫被彻底从世俗权力体系中清除出去。《东观汉记》记载有“高凤自言本巫家，不得为吏”。^①高凤所言，得到了张家山汉简中《史律》的证实。《史律》有“史、卜子年十七岁学。史、卜、祝学童，学三岁，学丌将诣大史、大卜、大祝，郡吏学童诣其守，皆会八月朔日试之”。^②这里提到了史、卜、祝，没有巫，可见巫已经被拒绝于世俗权力体系之外了。

史、卜、祝三种性质相近的官职，统由史律进行规定，正反映了上古从巫到史变迁之一斑。

这里顺便交代一下笔者关于巫术与礼的关系的认识。学者讨论上古的巫术，往往征引礼书，这在材料有限的情况下，是允许的，但在认识上应该明确一点，在存在巫统与血统区分的情况下，当某种具体的巫术被纳入到血统范畴而成为礼后，从现代的观点看，它仍然是巫术，但在当时，它已是礼的一部分。三代皆有礼，所谓殷因于夏礼，周因于殷礼，只是到了周代，才真正合巫统与血统为一。

◇ 二 易为巫术说

现在讨论占卜领域中的从巫到史的转变。占卜是否可

^① 《太平御览》卷734引。

^② 《张家山汉墓竹简（二四七号墓）》，文物出版社2001年版。

以归入巫术范畴，学者间有不同的认识，或认为可以，^①或认为宜将其作为单独一个类别来看待。^②也有学者，如饶宗颐先生，认为占卜不能算是巫术，他引《大禹谟》“官占惟能蔽志，昆命于元龟”，认为卜人占卜前已经有了志，并非完全依赖于神灵。笔者认为，就现有文献包括殷墟卜辞看，甲骨占卜确实不能算是巫之术。

《周礼·春官·占人》云：“凡卜筮，君占体，大夫占色，史占墨，卜人占坼。”从这条记载看，占卜中没有任何巫参与的痕迹。再看取龟与钻灼的过程，据《周礼》，则有龟人、卜师与筮氏等官职掌管这些事情，与巫也没有关系。更重要的是，在龟人一职中，有“上春衅龟，祭祀先卜”的记载。先卜，郑玄以为是“始用卜筮者”，即最早用龟占卜的人。如所周知，文献中有“巫先”，^③论者多谓为最早之巫。准此，巫与卜为两种不同的职业，各行有各行的始祖，故有各自的祭祀。从《周礼》看，从事龟占的人都不是巫。

巫与占卜者的分工，在一些民族中也存在，秋浦主编的《萨满教研究》曾提到这个现象：

除了一般萨满之外，其他宗教活动者，在一些民族中，也接二连三地涌现出来。在鄂伦春族中，就出现了“屋托钦”和“阿嘎钦”。“屋托钦”是指凡是得了天花或麻疹而又病愈的人。据说正因为他们病愈了，所以他们也就能替别人治天花和麻疹。“屋托钦”以娘娘神为其神灵，治病时，向娘娘神祷告，据说这样可以把病治好。“阿嘎钦”是占卜者。占卜时，在一支枪的枪筒上绑上一把斧子，安放在枕头上。“阿嘎钦”站立着，用右手紧握枪把向上举。举枪时，一个神一个神地挨着问，据说问不到神灵时枪就举不起来，问对了是触犯哪个神灵时，枪就会很轻便地举起来。自“屋托钦”与“阿嘎钦”出现之后，与萨满有一定的分工，一般凡属治天花、麻疹和占卜的事不再由萨满担任，而是“屋托钦”与“阿嘎钦”的事了。在达斡尔族中，

① 如梁钊韬《中国古代巫术——宗教的起源与发展》、宋兆麟《巫与巫术》等持此观点。

② 詹郢鑫：《心智的误区》，上海教育出版社2004年版，第70页。

③ 见《史记·封禅书》。另，饶宗颐先生认为甲骨文中也有“巫先”（《合集》21880），见其《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨》；对此，李零先生则持谨慎的态度，见其《先秦两汉文字史料中的“巫”（上）》，载氏著《中国方术续考》，东方出版社2000年版。

除了“屋托钦”外，还有“巴尔西”和“巴列钦”。

达斡尔族中的“阿嘎钦”，占卜的方法主要有两种。一种与鄂伦春族的基本相同，另一种比较普遍的是骨卜。占卜师先低声祷告，说明占卜的缘由后，即用剔肉后干燥的狍子或鹿的肩胛骨，埋入草木灰中或在木炭火上燎烤。待其烤灼后，观其裂纹走向来测定吉凶。^①

在哈萨克族中，萨满之外主要有“巴力格尔”、“杜瓦纳”和“察依克”。“巴力格尔”类似民间医人。行医时虽然也摸脉、给草药，但一定要念诵经文，带有颇为浓厚的宗教色彩。“杜瓦纳”头戴白鹅皮帽，身披白鹅皮拼制的外衣，骑白马，还有一柄长约一米的短矛。平时主要为病人求神祈祷和预言未来的事情。在人们的心目中，他被认为是无所不知的圣人。“察依克”占卜预测各种未来的事情或人们疑难的问题，据说有哈文的经文，有四十一块小石子收藏在小口袋里，卜卦时把小石子撒在地上，按其落地的形状解释其吉凶。“察依克”很多是不成婚的。^②

以这些民族中宗教活动者的分类，来观照古代中国的巫与卜人，则巫与卜人显然也是两种不同的职业。准此，过去学者以殷墟卜辞中有王占卜的记录，便认为商王为一大巫或群巫之长的论断应该放弃。^③

需要指出的是，卜人也是与神灵打交道的人，所谓“以神仕者”。一个明显的例子，晋国的卜人曾断定晋侯之疾由实沈、台骀为祟造成，这两个神，晋国的史官没有人知道。

甲骨占卜不是巫术，并不意味着所有的占卜都不是巫术。筮占就是巫术。论者多已指出，筮字从巫，而《世本·作》篇提到“巫咸作筮”。我们固然不必相信筮占是巫咸创造的，但就像理解《作》篇中其他的创造故事一样，巫咸对筮占一定做了重要的工作，或许由于这个原因，他才被视为大神。据此可以想见筮占与巫的联系。

① 秋浦主编：
《萨满教研究》，上
海人民出版社1985
年版，第87~88页。

② 秋浦主编：
《萨满教研究》，上
海人民出版社1985
年版，第88~89页。

③ 商王作为血
统祭祀的领袖，除
占卜外，还有类似
巫的行为，如甲骨
文有“贞，王勿舞。
贞，王其舞，若”
（《合集》11006正）。
这可以从萨满教中
负责血统祭祀之家
萨满原先也是巫来
理解，这里真正要
注意区分的是，在
三代，哪些行为是
巫者所独有的。笔
者以为，像禹步、
自焚、易占，这些
应该属于典型的巫
行，这样理解似乎
带有成见，但将巫
者行为过于放宽，
也不利于分析的深
入。

孔子谈易占的三境界说，“赞而不达于数，则为之巫；数而不达于德，则为之史”；^①他自己好易，则是好其德。这里也明确地说，筮占是巫的事。《周礼》“筮人掌三易以辨九筮之名……九筮之名，一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环”。九筮之名，后皆为巫某，郑玄以为是字之误，九个巫字皆当读为筮。从文本阅读的角度看，郑氏之说不为无理。但这里以巫代筮，未尝不可以视为筮占本为巫术的证据。

《易·系辞》说“鼓之舞之以尽神”，学者已经指出它与巫的联系。^②笔者认为，这里所指的是上古操卦的仪式，巫者需要通过舞蹈以神其事。这是典型的巫术。

巫术时代，鬼神与卦象之间的联系是通过精气联系的，巫通过舞蹈来领气，从而使鬼神之知显在卦象之上。《系辞》讲“精气为物，游魂为变”，讲的就是这个意思。这里的物，笔者以为就是卦体。《系辞》讲“爻有等，故曰物”，也是以卦体为物。

精气与游魂的观念，在萨满教观念中也存在。据富育光先生调查，20世纪30年代黑龙江省瑷珲地区，满族著名文士吴纪贤先生所纂《吴氏我射库祭谱》中，将吴姓等满族萨满气运体会与经验，编纂保留下来。吴氏在《气经》篇中，分运气、生气、降（音祥）气、身气、病气、天气、地气、树气、水气、寒气、火气、燥气、腐气等分篇，详细记述宇宙间各种气态特征、吉凶趋势、摄降方法、吐纳要领等等。^③富先生还引了其中三个分篇：《运气》、《生气》、《降气》，这些与萨满行昏迷术联系在一起。其中《运气》篇讲“神为气精，气为神形”，《降气》篇讲“神本精气”，《生气》篇讲“同气相交，同气相糅。同气相扶，同气相实。异气相消，异气相搏。异气相食，异气相强”。从这部萨满文献看，精气就是神。是书还有天气、地气、树气、水气等，这对理解八卦卦象很有帮助。如所周知，八经卦有天地山泽雷风水火等卦象，这些卦象原本皆是精气，所谓“精气

① 马王堆帛书《周易》《要》篇。

② Willard J. Peterson, Making Connections: "Commentary on The Attached Verbalizations" of The Book of Change, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 42, No. 1. (Jun., 1982), pp. 67-116.

③ 富育光：《萨满论》，第139页。

为物”，指的正是这些精气显而为卦。而所谓同气、异气的关系，对理解“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火相射，八卦相错”，以成六十四卦，皆具启发意义。

游魂的观念，在萨满教中也存在。萨满教认为，人有三魂，第一种魂被称为命魂、生命魂或主魂，第二种魂被称为浮魂、游魂或思想魂，第三种灵魂被称为真魂、神魂、转生魂、转世魂、尸魂等。^①第二种游魂的主要特点是，它可以暂时游离于身体之外而存在与活动。在满族萨满教观念中，游魂还有另一种形态，即“意念魂”。“意念魂为人所特有，它是人生活于世间最重要的求知魂。人的意念、智慧、技能等都源于意念魂。”^②意念魂与萨满占卜有密切关系，“按照萨满教观念，萨满在占卜时常施用、驱策意念魂的潜能来卜测未来……意念魂原本具有一种通幽慧测的特殊本能……萨满正是凭借意念魂的这种作用来进行占卜的。因而，卜者可以不受时间、地点、环境等条件的限制，对完全陌生的人和事行卜，亦操作自如。同时，萨满还可使自己的意念魂于瞬间游历数地或驰行远处，卜察测事”。^③《系辞》为变的游魂，或即是萨满占卜所用“意念魂”。巫对卦象产生的解释大致如此。

宋玉在《楚辞·招魂》中描述了帝与巫阳的一段对话，“帝告巫阳曰：‘有人在下，我欲辅之。魂魄离散，汝筮予之。’巫阳对曰：‘掌梦，上帝其难从。若必筮予之，恐后之谢，不能复用巫阳焉。’”宋玉的描述，是否有其传说的来源，我们不得而知。但这段文字中，帝、巫与筮三者被联系在一起，多少可以说明帝本为巫统之神灵，而筮为巫者之术的历史。

还有一件事，使我们相信筮占本为巫术，即文王演周易的故事。前一章曾提到，周之胜殷，与殷晚期在宗教领域里的巫统与血统的斗争分不开。笔者以为，文王的势力所以能达到三分天下有其二的程度，除了他的待民措施外，更重要的是他强调尊天。而殷晚期从武乙开始，殷王对天采取的是敌视的态度。天是各部族可以团结到一起的共同

^① 郭淑云：《原始活态文化——萨满教透视》，第54~55页。

^② 郭淑云：《原始活态文化——萨满教透视》，第54页。

^③ 郭淑云：《原始活态文化——萨满教透视》，第80页。

的信仰基础，是大家公认的至上神。文王尊天，必然会影响到人心向背。

文王演周易在宗教上也有其意义。商代的甲骨占卜不属于巫术，将其与巫咸作筮联系起来，商代在占卜领域中也存在巫统与血统的不同。甲骨占卜属于血统，易占属于巫统。文王演周易，可以视为文王对巫统的认同或者归依，以赢得巫统力量的支持。三千多年前，神灵信仰有广泛的社会基础，巫统在社会上一定具有巨大的势力。

有一个现象值得注意，文王演周易且不论，夏禹与商汤，都有与巫相联系的传说。禹有禹步，论者皆谓为巫步。^①汤则有遇大旱而欲自焚祷雨的事，这本也是巫者的行为。尽管后人或者不相信汤的故事，或者怀疑他的动机，汤的自焚，模仿的就是巫的行为。不过，我们不赞成依据这些事情便认定古代的王都是大巫。在笔者看来，这两位首领都与两个朝代的建立有关，依照我们对上古宗教领域存在巫统与血统的斗争的判断看，他们的与巫的联系都与争取社会人心有关。或正是由于他们的行为，这两个朝代才得以顺利建立。反观文王演周易的故事，其性质当相类似。如此，对于夏商周三代立国最为关键的三位首领，都有与巫相联系的事实，这无论是对论证上古存在巫统与血统斗争的论断，还是对于我们关于筮占为巫术的认识，都有积极意义，两者可谓相得益彰。

反过来，筮占为巫术，又可以证实古文献中关于禹的另一条巫行记载。伪《古文尚书·大禹谟》：“禹曰：枚卜功臣，惟吉之从。帝曰：禹，官占惟先蔽志，昆命于元龟。朕志先定，询谋佥同，鬼神其依，龟筮协从，卜不习吉。”枚卜，习见于《归藏》，作枚占，与龟占不同。庞朴先生在西周卜骨中发现这样一条记载，“文曰：王以我枚单兕，勿卜”。这里的枚指枚占或枚卜，卜当指龟卜。庞先生说：“‘勿卜’二字在此最吃紧，它表明，有了‘枚’，就不需‘卜’了，有了‘枚占’、‘枚卜’，就不需再去‘龟卜’了。”^②枚占、枚卜究竟是什么样的占法，其详不可尽知。学者判断

① 关于禹步，学界有不少研究，比较晚近的是余欣《神道人心：唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》，中华书局2006年版，第315~325页。

② 庞朴：《“枚卜”新证》，《历史研究》1980年第1期，收入氏著《稂莠集——中国文化与哲学论集》，上海人民出版社1988年版。

其为筮占，或是正确的。^①这里，禹择筮占，帝择龟占，从筮占与龟占分属于巫统与血统的角度看，禹显然是倾向于巫统的。伪古文的这条记载，当是有其史影存在的。

筮占为巫术的判定，有助于理解《归藏》的一条占辞，“夏后启筮御飞龙登于天，吉”。^②在王家台秦简《归藏》中有“夏后启是以登天，帝弗良，投之于渊”，“昔者夏后启卜乘飞龙以登于天”。^③我们知道，颛顼禁绝了巫借昏迷术通天，但尧时三苗复九黎之德的历史表明，巫统仍保持着与血统的抗衡，也就是说，他们在昏迷术之外，必又发现了新的通天手段。从“夏后启是以登天”看，筮似乎正是这样的工具。不过，由于夏后启是血统的代表，所以被帝投之于渊。

筮何以能登天呢？马王堆帛书《易传·二三子问》记载，“二三子问曰：‘易屡称于龙，龙之德何如？’孔子曰：‘龙大矣。龙形迁，假宾于帝，倪神圣之德也。’”后面还有关于龙德的大段描述，不具引。《易》之所以屡称龙，在于龙可以载人到帝所。宾于帝，当与第一章提到的咸宾于帝或先王宾于帝的含义相同，即到帝之左右。所谓“假宾于帝”，则是人或神可以借助于龙上天。借助筮登天，应该就是借助于龙。前引《归藏》有夏启御龙登天之说，而在古文献中又屡有古帝御龙游于四海的记载，从这些记载看，御龙登天，这个巫者发明的新的通天之道，在历史上，也为世俗首领所分享。

古籍中常见龟与龙并称者，如：

《礼记·礼器》：是故昔先王尚有德，尊有道，任有能，举贤而置之，聚众而誓之。是故因天事天，因地事地，因名山升中于天，因吉土以饗帝于郊。升中于天，而凤凰降，龟龙假；饗帝于郊，而风雨节，寒暑时。是故圣人南面而立而天下大治。

《管子·小匡》：昔人之受命者，龙龟假，河出图，洛出书，地出乘黄。

① 宋会群：《中国术数文化史》，第141页。也有学者认为“枚”之含义应该是指龟卜，如刘瑛《〈左传〉方术研究》，第41页。

② 《山海经·海外西经》郭璞注引《归藏·郑母经》。

③ 王明钦：《王家台秦墓竹简概述》，载《新出简帛研究》，文物出版社2004年版。

《管子·水地》：伏闇能存而能亡者，蓍龟与龙是也。龟生于水，发之于火，于是为万物先，为祸福正。龙于水被五色故神，欲小则化为蚕蠋，欲大则藏于天下，欲上则凌于云气，欲下则入于深泉，变化无日，上下无时，谓之神。

《说苑·辨物》：灵龟文五色，似玉似金，背阴向阳上隆象天，下平法地，槃衍象山，四趾转运应四时，文著象二十八宿。蛇头龙翅，左精象日，右精象月，千岁之化，下气上通，能知吉凶存亡之变。宁则信信如也，动则著矣。神龙能为高，能为下，能为大，能为小，能为幽，能为明，能为短，能为长。昭乎其高也，渊乎吓下也，薄乎天光，高乎其著也。一有一亡忽微哉，斐然成章，虚无则精以知，动作则灵以化。

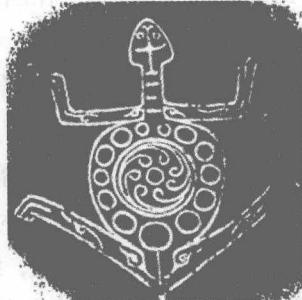
《白虎通·蓍龟》：龟以荆火灼之何？《礼杂记》曰：龟，阴之老也。蓍，阳之老也。龙非水不处，龟非火不灼，以阳动阴也。

从这些文献本身如《礼记·礼器》即可看出，龟与龙是古人想象中升天的工具，而据《白虎通》所引《礼杂记》，龟与龙又分别与龟卜与蓍占相对应。《管子·水地》与《说苑·辨物》则是解释龟龙何以神灵。可以认为，龟卜与蓍占同时都包含着载人升天与占卜的功能，在性质上原本都是巫者之术。由于龟占较早地为血统势力所侵占，其从巫到史的转变也先于蓍占，所以文献中已很难见到龟载人升天的记载，至多被人理解为转达天意的使者。^①而在远古，蓍占的地位远不及龟占，考古发现的大量龟卜实物，包括玉龟，都足以说明此点。乘龙升天，盖在龟作为升天的工具被禁止后巫者所发明的新思路。然惟其兴起较晚，故在文献中多有记载。从这个意义上讲，本节所讲龟卜属于血统，蓍占属于巫统，只是就特定的历史时期而言的。事实上，蓍占后来也被改造，下文有详论。

商代青铜盘上的纹饰，主要有三种，其中两种即为龟

① 黄铭崇：《先秦宇宙论中的“龟使者”》，载蒲慕州主编：《鬼魅神魔——中国通俗文化侧写》，（台北）麦田2005年版，第41~81页。又，文中所引龟龙并称的材料，黄文大多已引及。

与龙，下面是随意挑选的两幅图片：



《陕西出土商周青铜器》(一) 67 页



妇好盘

这两种主要的纹饰象征或指示着什么？国外学者有一些推测，如日本的赤塚忠认为，龟与龙分别代表上古的两大部族——鲧及禹。^①根据上面的讨论，龟与龙当是其时血统与巫统所崇拜的两种灵物，同时二者又都是生于水中，所以就被铸于盘底。从当时这两种纹饰的流行程度看，巫统与血统之间势力的对抗大致是存在的。这可以与本书关于上古宗教存在巫统与血统的划分的观点，相得益彰。从这两种青铜器的纹饰可以看出，日常的礼仪与生活，也体现了这种划分。

◇ 三 篙短龟长

尽管王者可以分享乘飞龙登天的权利，但与颛顼时代可以通过禁绝昏迷术达到打击巫者通天活动的目的不同，对于巫者借助筮占登天的活动，事实上无法禁绝。这也许是殷晚期巫统与血统矛盾激化的根本原因，也是周初世俗力量推行宗教改革的主要考虑。

对于筮占，禁止虽不可能，但压低其地位则可以做到。文王演《周易》，主要是从政治上考虑。周政权建立后，筮占似乎并没有成为像殷代的甲骨占卜一样，成为主要的卜知神意的手段。究其因，显然与其属于巫统之占卜手段有关。正如周初打通巫统祭祀与血统祭祀一样，在占卜手段

①赤塚忠：《鲧・禹と殷代铜盘の龟・龙图像》，《古代学》11. 4 (1964)：273-301。转引自前引黄铭崇文。

的选择上，周代卜筮并用，但对两者的态度很明确，所谓“筮短龟长”，^①也就是说，龟卜的地位高于筮占。^②在国之大事上，一般都用卜，或卜筮并用，但先卜后筮。

关于周人早期占卜的资料不多，从其甲骨的发现看，也是以龟甲占卜为主。文献资料中有几件事，值得一提。周之先人用龟卜选择周原作为自己居住之址，《诗·大雅·绵》“周原膴膴，堇荼如饴。爰始爰谋，爰契我龟。曰止曰时，筑室于兹”。《大雅·文王有声》“考卜惟王，宅是镐京，维龟正之，武王成之”。再一件事是选择成周的城址，《尚书·召诰》“太保朝至于洛，卜宅，厥既得卜，则经营”。《尚书·洛诰》记载周公的话说，“予惟乙卯，朝至于洛师。我卜河朔黎水，我乃卜涧水东、瀍水西，惟洛食。我又卜瀍水东，亦惟洛食。俾来以图及献卜”。《左传》宣三年，“成王定鼎于郏鄏，卜世三十，卜年七百”。从为数不多的资料看，筮占在国家生活中并不占重要地位。

从《左传》所记载的占卜事例中，可以更清楚地看出周人重龟占的事实。据李道平《易筮遗占》，^③《左传》共记载了十二次筮占，与国之大事祀与戎有关的四次，

僖十五年，秦伯伐晋。卜徒父筮之，吉。

僖二十五年，狐偃言于晋侯，“求诸侯，莫如勤王”。公曰筮之。

成十六年，晋侯将伐郑，楚子救郑。公筮之。

哀九年，晋赵鞅卜救郑。史赵曰：“敌宋不吉。”阳虎以《周易》筮之。

① 《左传》僖四年晋卜人语。

② 刘玉建《中国古代龟卜文化》，第260~265页，对卜重于筮也有分析，可参考。

③ 见氏撰《周易集解纂疏》，中华书局1994年版。

李书罗列筮占记录，文字多有省略。如僖二十五年“公曰筮之”之前，还有“使卜偃卜之”。而成十六年在公筮之之前，早有虔卜于先君的行为，并且公筮之只是针对苗贲皇的战术建议采取的。因此这四次战争中独立使用筮占的，只有僖十五年秦伯伐晋一次。除了这四次战争中的用筮记录，其余的八次多是关于嫁娶、生子、做官等事情。

与此相对照,《左传》中所有跟祭祀有关的占卜活动都是用卜,^①战争绝大多数用卜,^②国君有疾也用卜,^③国家迁移用卜。^④总之,在国家大事上,绝对是以龟占为主。^⑤

与此相应,春秋时期,国家有所谓“守龟”。

昭五年《左传》:吴子使其弟蹶由犒师,楚人执之,将以衅鼓。王使问焉,曰:“女来卜吉乎?”对曰:“吉。寡君闻君将治兵于敝邑,卜之以守龟……龟兆告吉……国之守龟,其何事不卜?一臧一否,其谁能常之。”

定元年《左传》记载子家子之言,“若立君,则有卿士大夫与守龟在,羈弗敢知”。

哀二十三年《左传》:将战,长武子请卜,知伯曰:“君告于天子,而卜之以守龟于宗祧,吉矣。吾又何卜焉?”

《国语·鲁语下》:老请守龟卜室之族。

《管子·小匡》:管子对曰:夫凤凰鸾鸟不降,而鷩隼鶡枭丰,庶神不格,守龟不兆,握粟而筮者屡中。

守龟大概类似《尚书·大诰》提到的文王传下来的大宝龟。《左传》也提到大龟,昭十八年,“火作,子产……使公孙登徙大龟”。这些守龟、大龟无疑都是国之重器。

《礼记·表记》载孔子之言,“天子无筮,诸侯有守筮”。天子无筮,说明筮占在周王室没有地位;诸侯有守筮,由上所论,这也并不意味着筮占在诸侯一级的占卜活动中占有重要位置。国家层面如此,在卿大夫阶层中,龟占也重于筮占。

襄二十八年《左传》:丙辰……庆季卜之,示之兆,曰:“死。”奉龟而泣。

昭十九年《左传》:冬,晋人使以币如晋,问驷乞之立故,驷氏惧。驷乞欲逃,子产弗遣,请龟以卜,亦弗予。

由这两条记载,可见当时人在面对生死问题时,仍然相信龟占。当时有些贵族自己就有守龟,据《孔子家语·好生

① 《春秋》记载了多次卜郊,有时卜多次都不用筮,如僖三十一年四卜郊,成十六年五卜郊。另外,僖十九年,卫大旱,卜有事于山川。

② 除前引战争用卜外,《左传》昭十七年、哀二年、哀六年、哀十七年、哀二十三年皆有卜战记载。

③ 《左传》襄十年、昭元年、哀六年皆有卜疾的记载。

④ 《左传》文十三年,邾文公卜迁于绎。

⑤ 刘瑛《〈左传〉方术研究》第38~42页,对《左传》中军国政事用龟卜的情况有详细罗列,可参考。另外,刘玉建《中国古代龟卜文化》第374~381页,对春秋时期的占卜种类也有罗列。

篇》记载，鲁国“臧氏家有守龟”。《论语·公冶长》提到臧文仲，他的藏龟之室的装饰在当时很有名。昭二十五年《左传》也提到了臧氏的宝龟，“初，臧昭伯如晋，臧会窃其宝龟，偻句，以卜为信与僭，僭吉”。臧氏去晋国，随身带着宝龟，这一方面说明其时人对占卜的重视，另一方面则说明，人们对龟占的重视程度。《周礼·龟人》讲“以有祭事，则奉龟以往，旅亦如之，丧亦如之”，看来也适用于贵族阶层。

另外，从《周礼》中的设官分职，也可以看出周代对龟占的重视超过筮占。从大卜的职责看，他统领所有关于占卜的事务，具体有四种：龟占、筮占、占梦、视祲。遇到国家有大事，他要参与其中。“凡国大贞，卜立君，卜大封，则视高作龟。大祭祀，则视高命龟……国大迁、大师，则贞龟。凡旅，陈龟。凡丧事，命龟”。从这里可以看出，所有的国之大事，都用龟占。与此相应，与龟占相关的设有四种官职：卜师、龟人、筮氏、占人。与筮占相关的有两个：筮人与占人。从具体人员配备上，筮占更是无法与龟占相比，除去占人，筮人配备中士二人，府一人，史二人，徒四人。龟占系列的人员配备，由于与大卜相重，无法准确统计，仅就卜师、龟人、筮氏三种职官士一级的人员配备论，就有上士四人，中士二人，下士二人，这还不包括卜人的中士八人，下士十六人。

这里有一点要指出，即《周礼·筮人》讲凡国之大事，先筮而后卜。这与前面的讨论完全相反。以前的注疏家认为这是筮贱龟贵的原因，所以先贱后贵。而对于《尚书·洪范》龟先于筮的记载，则以箕子所陈为殷法为说。这种解释无法让人满意。从《左传》所载的几次卜筮并用的例子看，都是先卜后筮。所以，先卜后筮当为周人之通则。《筮人》的这个说法该如何理解呢？笔者以为，这与《周礼》一书作者的国别或创作时所处的特定的国家有关。前面提到，《左传》记载的国之大事独立用筮的只有秦伯伐晋一例，而截至目前，学界关于《周礼》之记载所反映的国别情况的研究中，笔者以为金春峰先生所倡的秦国说最为有据。^①

① 金春峰：《周官之成书及其反应的文化与时代新考》，（台北）东大图书公司1993年版。

《筮人》所说的国之大事先筮后卜的原则，所反映的是不是秦国的情况，还有待于对秦国宗教的进一步研究。^①

综上所论，无论从周王朝的角度，还是从诸侯国的层面，周人对龟占的重视程度远远超过对筮占的重视。其原因，不在于龟的长寿从而其占卜更灵验，而在于，从历史上看，筮占属于巫统的占卜手法。巫统与血统在宗教领域的冲突，使得与血统祭祀紧密结合在一起的世俗政权，选择甲骨占卜作为主要的占卜手段。尽管文王曾演周易，并且周初的宗教革新也已将巫统血统合二为一，但筮占的作为巫术的性质没有改变，这是筮占在周代不受重视的根本原因。

◇ 四 易占中的巫史转变

本节重点讨论易占从巫到史的转变。

筮占为巫统之术，而巫统与血统有矛盾，为世俗权力所排斥，这在前文已有说明。尽管西周合巫统、血统而为一，筮占在国之大事中没有地位，但筮占的巫术性质及其所具有的登天通神功能，对于世俗政权来说，终究是不稳定因素。因此改造筮占势在必行。

讲到改造筮占，必须以商易与周易的比较研究为基础，即对《归藏》与《周易》进行比较。传世本《归藏》，旧以为不足信。1993年王家台秦简《归藏》的发现，使得传世本的可信度得以确认。^②尽管秦简《归藏》不完全是商代人所作，比如其中有关于穆天子出师的记录，但若考虑到古代文献流传过程中续有增改的一般情况，我们相信，秦简《归藏》是从商代流传下来的，“卦词”中提到宋君，^③则说明它是由殷民自己保存流传的，而不可能是战国时人的伪造。就像《周易》，不能以为其中出现“中行”一词，就认为它是春秋时期的人作的。^④因此，以秦简《归藏》与《周易》为基础，进行商易与

① 新蔡葛陵楚墓竹简甲三 15、60 简云：“惟豫乘恐惧，用受繇元龟，巫筮曰”。于茀《新蔡葛陵楚墓竹简中的繇辞》（《文物》2005 年第 1 期）认为，“巫筮曰”应该是指筮占。在“受繇元龟”后面没有承接繇辞，而是进行了筮占，为《周礼》先筮后卜之说提供了证据。嘉案：于说不妥，这里的“巫筮曰”应该读为巫占曰，筮、占得通。若其对几支简的缓合不误，根据其所缓合的零 232 简文“其兆无咎”，则整个占卜还是就龟卜而言的，而甲三 31 的繇辞，当就是此占所得之繇。

② 参王明钦：《王家台秦墓竹简概述》。

③ 这里用“卦词”，以与《周易》卦辞相区别。参照龟占，应该称“繇词”，为不与《周易》爻辞混淆，故用“卦词”。

④ “中行”的问题，是由郭沫若先生提出的，不过他囿于所见，以此为证据说《周易》晚出，则不妥。若其生于今日，得见众多出土文献，当不会有此论。说见《周易之制作时代》，载氏著《青铜时代》，收入《郭沫若全集·历史编》（卷一），人民出版社 1982 年版。

周易的比较，是可以的。

前面已提到，巫用筮是为了登天与通神。这在秦简《归藏》中有明显的反映。《归藏》除了提到一些古帝王如黄帝、炎帝、蚩尤、夏后启等等外，还提到了神话人物，如女过（当即女娲）、恒我（当即嫦娥），还提到一些自然神，如上帝、日月、丰隆、赤鸟等。还有身份不明的神，如效龙、弦龙、丘、北敢夫人等。从这份庞杂的神的名单看，其本为巫书无疑。

再看《周易》，其中没有一点神的影子，其中虽提到帝，但只是作为受祭祀的对象出现。乾卦中虽提到龙，但它只是登天的工具，而不是神本身。《周易》有恒卦，《归藏》对应的卦名是恒我。《周易》沿用《归藏》的双字卦名不少，为什么偏将恒我改为恒。^①这显然是因为恒我为巫统所拜之神，故删去一字，并将其读为恒常之恒。这种从神事向人事的转变，反映了周人欲改变易占的巫术性质的愿望。巫管神事，史掌人事，此为筮占之从巫到史转变的一个方面。

周人对《归藏》巫术性质的改造，还有一点需要指出，即以乾卦代替坤卦作为六十四卦之首，而将关于龙的内容安排在乾卦名下。《归藏》坤卦卦词有“夏后启是以登天”，结合《周易》乾卦彖辞“时乘六龙以御天”看，在《归藏》，以龙登天隶于坤卦下，其以坤卦为首卦无疑，这与《归藏》又称《坤乾》是一致的。^②如所周知，巫以女性为多，初民更是如此。以坤卦为首，正反映了筮占由女性创造并为巫术的历史事实。周人欲改变其巫术性质，便以纯阳之乾卦居首。至于将关于龙的内容安在乾卦名下，则与易本是登天通神工具的性质相关。周人虽清除了《归藏》中神的内容，希望人们将注意力转到人事上来，但作为天子，周王仍然希望自己能够升天，所以作为登天之工具的龙的内容得到了保留。不过，随着首卦的变更，龙也被搬到乾卦之下。

易之从巫向史转变的另一方面，表现在占断吉凶之法的变化。笔者以为，殷周占法，从理论上讲，都是经验性

① 参王明钦：《概述》附表“《归藏》与《周易》卦名、卦画比较表”。表中乾卦，秦简《归藏》栏内作“天目”，笔者以为，按《归藏》文例，原当作“天曰”，“目”为“曰”字之误，卦名则为“天”。

② 见《礼记·礼运》。

象占。所谓经验性象占，是为了与后来的自然象占作区分而用的一个词。其意是指与以往筮占记录所得卦象进行比对而占卜的方法。

商易的象占，从《归藏》看，笔者以为，其占法与龟占相似。《左传》僖二十五年记载晋侯使卜偃占卜勤王之吉凶，

（卜偃）曰：“吉，遇黄帝战于阪泉之兆。”公曰：“吾不堪也。”对曰：“周礼未改，今之王，古之帝也。”公曰：“筮之。”

这种占断法，实质是一种以历史上灵验的占例，比拟当前所占卜事件的吉凶。以此为例，黄帝在阪泉之战前占得一兆，经解释为吉，战争果然获得胜利，于是此兆就被视为吉兆，以后占卜任何事情，再遇此兆，便可判断为吉。《归藏》判断吉凶的方法，笔者认为理论上也是如此。其同人卦卦词“曰黄帝与炎帝战”，两辞所记当为同一件事。《归藏》后还有[巫]咸占之的话，则是要强调对此卦所下吉凶判断的权威性。

然实际占卜中，对吉凶的判断远不是这样简单。后人占卜能够遇到与前人完全一样的兆象，机率其实很低。《周礼》大卜掌三兆之法，其经兆之体，皆百有二十，其颂皆千有二百。千有二百恐怕也只是个约数，实际兆数恐怕谁都无法统计。发现的殷墟甲骨有很多是有意储存的，也有的是有意埋藏。^①笔者以为这些有意收藏的占卜记录，有可能是为了编写龟书而准备的。^②而在甲骨上记下卜辞，其目的也是为了寻找具有典范意义的兆象。《左传》记录了占卜中龟焦的情况，^③史官记录这些情况，应该也是出于相同的目的。《归藏》中出现晚期的卦词，当与不断更新具有典范意义的占例有关。

占卜情况如此复杂，吉凶该如何判断呢？笔者推想，最早当由卜人解释吉凶，但随着时间的推移，世俗权力介

^①王宇信：《甲骨学通论》，中国社会科学出版社1999年版，第122~123页。另参刘一曼《论殷墟甲骨的埋藏状况及相关问题》，载《挥芬集——张政烺先生九十华诞纪念文集》，中国社会科学文献出版社2002年版。

^②《汉书·艺文志·数术略》有《南龟书》，刘师培以为南为商之误，当作《商龟书》，可从。然刘氏以为是书即是《归藏》，不对。见氏著《连山归藏考》，收入黄寿祺、张善文编《周易研究论文集》（第一辑），北京师范大学出版社1988年版。

^③《左传》定九年、哀二年。

入了对神灵意旨的判断。《周礼·春官·占人》讲，“凡卜筮，君占体，大夫占色，史占墨，卜人占坼。凡卜筮，既事，则系币以比其命，岁终，则计其占之中否”。《礼记·玉藻》讲，“卜人定龟，史定墨，君定体”。可见吉凶的判断，不是卜人一人说了算。《占人》说岁终计其占之中否，有年终考评之意，殷人将占卜记录有意保存，应该也有这层意思。

哀十八年《左传》引《夏书》说“官占惟能蔽志，昆命于元龟”，则是说占卜前自己要先有判断，然后再看神灵的意旨。这里神灵的意旨只是作为参考，比《占人》所讲的君定体，又更进了一步。

从判断占卜吉凶的变迁趋势看，周人对易占的改造，也当是循着这个方向进行的。首先要说明的一点，不能因为易只有六十四卦，就以为巫没有随意解释神意的自由。近三十年的数字卦研究告诉我们，易卦最初用数字表示，从一到十，除二、三、四不用外，其余七个数字都用，理论上讲，易卦的表现形式有7的六次方多的可能性。桓谭《新论》讲“《连山》八万言，《归藏》四千三百言”，^①纯粹以数字形式记录具有典范意义的象事吉凶一致的筮占，八万言并不算多。《归藏》变为四千三百言，使我们有理由相信，商代是易占发展史中的重要一环，必与六十四卦的出现有关系，而所谓巫咸作筮所指的也许正是这一发展。

从秦简《归藏》看，仍然是将要占卜的事与以往具有典范意义的占例进行比拟，然后判断吉凶。这种占断法，理论上讲没有给巫留下很大的解释吉凶的自由。但从它的卦词看，事实并非如此。很多卦词显然是巫者自己编造而留传下来的，其中提到很多神，包括上帝都要请巫者占卜，就是很明显的证据。有些卦词，占例相同，四二“渐”，曰昔者殷王贞卜元邦尚毋有咎而支占巫咸；四五“蠱”，曰昔者殷王贞卜元邦尚毋有咎而支占巫咸。这两条占例所用之事同。另外，二六“臲”，曰昔者殷王贞卜元口尚毋有咎，用的可能是同一占例。据王明钦先生介绍，《归藏》竹简有两

① 《太平御览》卷一八〇引。

种，一种宽而薄，而另一种窄而厚。因此推测竹简包含有两种抄本的《归藏》。^①不管有几种抄本，不同卦名出现相同的占例，与出现很多神的故事一样，说明在实际占卜中，具有典范意义的占例不多。还有一些卦的卦词，如天卦、比卦、兑卦等，则明显不是占例。从《归藏》卦词的这些特点，可以推断，实际占卜中，卦象之吉凶由巫者个人判断。

除了用具有典范意义的卦象进行比拟性的占卜外，从“游魂为变”的观念看，笔者认为商代的易占也有变卦占法。昭十二年《左传》“南蒯之将叛也……枚筮之，遇坤之比”。尽管后面还有“曰黄裳元吉”，是用《周易》坤六五爻辞为占，但这里讲“枚筮”，与前枚卜、枚占相同，当属商易占法。^②这里说遇坤之比，说明商易确有变卦占法。这里我们看到商易与周易结合为占，确是一件颇有兴味的事。就商易为论，因是游魂为变，所以无固定爻辞，只能由巫进行解释。这样看来，作为巫术的易占，其吉凶主要是由巫来判断。

周人对易占的改造，除了改变其巫术的性质外，还必须改变其判断吉凶的方法，这涉及对神意的解释权问题。笔者思虑所及，这主要是指《系辞》讲的系辞以断吉凶，给每一卦系上卦辞与爻辞，每一条卦爻辞都可以判断吉凶。这样，无论出现什么样的情况，都可以找到判断吉凶的依据。

关于系辞的依据或原则，目前学界尚无统一的认识。笔者以为，除了《系辞》讲的设卦观象系辞外，还有一点必须考虑。前一章已指出，周初确立了神人分离，神惟德是助的意识形态。在系辞的过程，必然也考虑到了劝德的问题。上章还提到，德在周初皆为人的具体行为，有德之行则吉，无德之行则凶。观今本《周易》，除乾坤二卦外，再也看不到神的影子，完全是人事。这里所暗含的，也是神灵示有德为吉，示无德为凶的意思，再也用不着巫来判断吉凶。其中所反映的正是神与人的分离。孔子后来说他好易，是观其德义，正是从卦爻辞出发的。《系辞》中引用

① 王明钦：《王家台秦墓竹简概述》。

② 《左传》中另有一处提到“枚卜”，即哀十七年“王与叶公枚卜子良以为令尹”。这应该也是用的商易占法。

了一些孔子对一些卦的解释，其根据都是从卦爻辞出发的。如：

同人，先号咷而后笑。

子曰：君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金；同心之言，其臭如兰。

初六，藉用白茅，无咎。

子曰：苟错诸地而可矣。藉之用茅，何咎之有？慎之至也。夫茅之为物薄，而用可重也。慎斯术也以往，其无所失矣。

这里，孔子从同人卦辞引申出君子之道，从初六爻辞，引申出具有普遍意义的术。这种引申发挥未必尽合于系辞之人的原意，但若认为系辞之人无一点劝德的考虑，恐也不符合实际。马王堆帛书《易之义》孔子有所谓“上卦九者”，之所以为上卦，在其“贊以德而占以义者也”。这里的“贊以德而占以义”，当是以这些卦的卦爻辞为基础的。儒家以德义观易的源头，当从周初系辞开始。

《周易》的占法，本质上讲，仍然是一种比拟法，即将所要占卜的事情与卦爻辞所讲的事例相比拟，然后判断吉凶。这种判断吉凶的办法，在被认为是作为占筮用的阜阳汉简《周易》中也能看到。阜阳汉简《周易》残缺比较严重，不过，从这些残辞仍可推想其原来的面貌。如大有卦于其卦辞下有“卜雨不雨”，同人卦于六二爻辞下有“卜子产不孝吏”。^①神灵示象后，具体吉凶的判断，还得从卦爻辞出发，进行解释。

周代筮占的操卦是否还由巫承担，现已无法知晓。从《周礼》有筮人看，似乎还有巫参与，不过现在不再称巫，而改称筮人，其九筮之名则保留着巫。据春秋时期的一些记载看，易书则由史官保管。《左传》昭二年记载，韩宣子适鲁，观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》。庄二十二年，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之。太史保存

^① 释文见周自强：《阜阳汉简〈周易〉研究》，上海古籍出版社2004年版。

《易象》，持有《周易》，说明了史官与《周易》的联系。

另外，与龟占中判断吉凶的主体不限于卜人一样，周代易占的主体也发生变化，官占中已不用巫。《周礼》中掌筮之官除大卜为总管外，有筮人与占人，吉凶判断由占人负责。而从《左传》《国语》的记载看，吉凶的判断主要由史负责。

① 参本书第四章。

僖十五年《左传》，初，晋献公筮嫁伯姬于秦……
史苏占之。

成十六年《左传》，公筮之，史曰吉。

《国语·晋语四》，筮史占之，皆曰不吉。

占卜主体的变化构成易占从巫向史转变的第三个方面。

◇ 五 易之象数化

上文已经指出，作为巫术的易占，其通过揲蓍所生的卦象，之所以能昭示吉凶，在于卦象的产生本是精气与游魂的呈现。《说卦》讲“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍”，帛书《易之义》也说“赞于神明而生占也”，这里的赞于神明者，《说卦》认为是圣人，恐是后来的说法。帛书《要》篇讲，“幽赞而达乎数”，“赞而不达乎数，则其为之巫”。据此，幽赞于神明者为巫。巫通过舞蹈，招来精气，使其呈现在蓍草之上，这样，能够显示吉凶的卦象就出现了。

西周筮人揲蓍是否还要舞蹈，我们无法得知。春秋时期，从上章所引《左传》的几条材料看，巫已不参与占筮活动，史成为占筮的主体。其根本原因在于神的威信的下降。不仅人们对神的信仰动摇了，对于神是否拥有知吉凶的能力，也产生了怀疑。^①体现在《周易》上，卦象能够显示吉凶是因为神明呈现的理论失去了基础，代之而起的是一种新的理论。

《左传》僖十五年记载韩简的话说，“龟，象也，筮，数也”。韩氏以象、数来区别龟、筮，是从两种占卜所依据的事物讲的，龟卜是视兆象定吉凶，筮占系据数断吉凶。但看韩氏下文所讲，“物生而有象，象而后有滋，滋而后有数”，其意似乎是说，因为物皆有象，所以龟依据兆象定万事万物之吉凶才有可能；因为物皆有数，筮占依据数判断万事万物之吉凶，方可成立。

前面已经指出，早期筮占，理论上都是象占，经过改造了的《周易》的占法也是如此。春秋时期的易占，学者多有研究，仍然是象占。并且在吉凶的解释上，虽还存在以卦爻辞解释吉凶的例子，但更主要的是依赖于天地雷风山泽等卦象。这些卦象之名，笔者以为以前一直存在，但被认为是具有神明性格的精气。《说卦》天地、山泽、雷风、水火的八种主要卦象的前身，当与上文所引萨满文献《气经》的天气、地气、山气、水气等相类似，都是精气。在西周的意识形态崩溃后，它们又代替了卦爻辞，成为判断吉凶的依据。但与巫术时代相比，它们经历了所谓“祛魅”的过程，成为自然的物象。《系辞传》讲“易者象也，象也者，像此者也”，“八卦成列，象在其中矣”，“圣人立象以尽意”，“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，故谓之象”，又说“象者，言乎象者也”。这些叙述，讲的都是所谓自然之象。

不过，韩简所说的“物生而有象”，笔者理解，是指《说卦》的“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之”。正是由于有了动之、散之等象，才有了“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火相射”，才有了八卦相错以生六十四卦。这里，雷风雨日等是被作为八种基本的物或基本的卦出现的，动之、散之等是它们的象，而这个象与通常讲的卦象，内涵不尽一致，它们有动的意像。

所谓“象而后有滋”，是就八卦之象与万物之联系讲的。八卦之所以能与万物联系在一起，是由于八卦有动之、散之之象。有了这个理论，八卦与万事万物之间，才建立起了联系，即所谓象（像）的联系。

所谓“滋而后有数”，是说物象在滋生运动的过程中，表现出数的特征。正是由于物象有数的特征，八卦相错所生的六十四卦，才有可能预示万事万物的吉凶。

八卦占卜的顺序，首先是获得数字卦画，然后是拟定卦象，最后是根据卦象判断万事万物之吉凶。韩简所言，则是将这个顺序倒过来，物生有象，象滋而有数。其意是为八卦占卜提供理论依据。需要注意的是，韩简所言的两个“数”，即“筮，数也”，与“象滋而有数”，内涵并不一致。前者是就易占所依

据的卦画的数字形式讲的，而后者则具有了哲学内涵。

如所周知，《老子》讲“一生二，二生三，三生万物”，万物由数而生。数生成万物，在原始社会的意义，难以尽知。但祛魅之后，它的意义，笔者以为，主要是指万物中有数的特征，即所谓“物生有两，有三，有五，有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦”。^①韩简说的“象滋而有数”，与《老子》数生万物的思想，并不相同，但其认为物中有数，却是《老子》思想的基础。

《易传》有不少关于数、象与物的关系的论述，从这些论述，大致可以看出易的象数理论。首先看卦象与物之关系的论述。《系辞》讲“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，又说“是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，又说“极天下之赜者存乎卦”，象都是针对物而言，而又存于卦，这就是所谓卦象。《系辞》多次论到八卦的产生，其中有一则说，“古者伏羲氏之王天下也，仰则观象于天，附则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。这段文字固然不可以作为八卦产生的真实历史来读，但却反映了东周时期的人对八卦的认识。八卦既可以象天，又可以象地；可以象人，又可以象物，那么，始作八卦之人，必定是看尽了天地间所有的事物，方可以作得八卦。这是对卦象与万物的关系的倒述。

再看象与数的关系。《系辞》说“参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象”。文与象，内涵一致。其所以要先讲天地之象，因为“法象莫大于天地”。

对于数与物的关系，《系辞》讲“乾之策，二百一十有六；坤之策，百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也”。

在关于象、数与物的关系的论述中，有一对范畴，即天地，始终贯穿其中。对万物而言，皆由天地而生。对于

^① 《左传》昭三十二年史墨语。

物象而言，“法象莫大于天地”。就数而论，《系辞》讲“天一地二、天三地四、天五地六、天七地八、天九地十，天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”。就易的立场讲，八卦中，乾为天，坤为地，其它六卦皆由此二卦变化而来。从具体的卦的产生讲，《说卦》说“叁天两地而倚数”。即便是“生生之谓易”的易德，也是从天地那汲取来的，《系辞》讲“天地之大德曰生”。天地代表着自然，易的象数化，就是易的自然化。

从以上的论述看，在东周的易占实践中，一种新的关于卦象所以能昭示吉凶的理论出现了。首先，易占者将易与经过祛魅的天地，即自然，结合在一起，将易定位为“行乎天地之间”，“与天地准”“言乎天地之间”的工具与载体。然后结合物象数三者的关系，将筮数、卦象与所要占卜的事物联系起来。物象数三者中，数最为重要，依据它，易才能“成变化而行鬼神”。当然，这个数，是具有哲学内涵的数。《周易》后来能成为一部哲学书，其根源即在于它所经历的这次改造。易卦原始的形式也正是数，是巧合，还是必然，尚可以继续讨论。但有一点可以肯定，易占之所以能够在后来的占卜活动中，超过龟占，成为占卜的主流，与它经历了这一次理论改造密切相关，而与它的数字形式无关。事实上，易卦的数字形式在秦汉以后，本身也被改造成阴阳爻。

孔子曾说，“占而不达于数，其为之巫；数而不达于德，其为之史”。这里，孔子的意思是，巫看卦，看的是神明所呈现的吉凶；史看卦，看的是卦所呈现的数，数定象，象拟物，从而观其吉凶。《周易》从巫到史的转换，一直延续到春秋，方告结束。

综上所论，早期国家宗教领域中的从巫到史的转变，主要表现在两个方面，一是在祭祀神灵方面，巫逐渐被史所取代。而巫作为一种官职，也逐渐被从职官体系中清除。另一方面则体现在占卜领域，龟卜与易占，原本都是巫者之术，但先后被世俗政权所改造。龟占到商代已经失去了其作为巫者之术的性质，其与易占，在商代分别隶属于血统与巫统。作为巫术的易占，在西周也得到改造，史官成为占筮的主角。春秋以后，易占经历了象数化的理论创新，从而为其数术形态的出现铺平了道路。

第三章 巫术成物与五行变迁

五行起源问题，目前学界尚无统一认识。^①比较有影响的说法，认为五行的起源与五方观念有关。很多学者认为，甲骨文有五方观念，商代应该有五行存在。确实，甲骨文中有对土的祭祀，有对东南西北四方的祭祀，还有东土受年、南土受年等的卜问。但从五方观念论证五行起源的思路，笔者不敢苟同。虽然在后世的五行体系中，有五行配五方，但不能据此说，出现五方，就必有五行。以前有个说法，五行生于四时，^②笔者以为可靠。并且笔者认为，从四时向五行的转化，开始于西周，这与周初合巫统与血统为一，有一定关系。五行思想的真正出现，则要到春秋时期。

与之相关的另外一个重要问题，是《尚书·洪范》的时代。近年学界对此问题又有一些新的思考，^③笔者认为，过去刘节先生所论证的成于战国说，仍可从，根据仍是《洪范》中所讨论的五行。文有不妥，请学界指正。

◇ 一 五行源于四时说

众所周知，春秋时期的五行指水火木金土五种物质，已为人所熟知。对照西方古代的

①关于五行的起源，学术界有很多种说法，不可能一一列举，这里主要谈一下笔者对此问题的意见。

②《太平御览》卷533引《礼记外传》之说。常正光《阴阳五行学说与殷代方术》（载艾兰、汪涛、范毓周主编《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，江苏古籍出版社1998年版）也谈到认识五行当从四时入手。

③目前学术界比较有影响的学者，如刘起釪（《〈洪范〉成书时代考》，《中国社会科学》1980年第3期，又收入氏著《尚书研究要论》，齐鲁书社2007年版）、李学勤（《帛书〈五行〉与〈尚书·洪范〉》，《学术月刊》1986年第11期，又收入氏著《李学勤集》，黑龙江教育出版社1989年；《叔多父盘与〈洪范〉》，载饶宗颐主编《华学》第五辑，中山大学出版社2001年版，收入氏著《中国古代文明研究》，华东师范大学出版社2005年版）、裘锡圭（《燹公盘铭文考释》，原载保利博物馆《燹公盘——大禹治水与为政以德》，线装书局2002年版，又载《中国历史文物》2002年第6期，又收入氏著《中国出土古文献十讲》，复旦大学出版社2004年版）等，都提出重新思考《洪范》的年代问题，本章也只是谈笔者个人的看法。

四元素说，我们很容易将此五行理解为五种基本物质。古书中有些记述也可以印证这一点，《国语·郑语》记载史伯之语说，“先王以土与金木水火杂，以成百物”。《国语·鲁语上》记载柳下季之言，“帝眷能序三辰以固民……加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也……及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。非是不在祀典”。这两则材料，一讲五行成百物，一讲五行所以生殖，似乎万物确由五行组成。于是可以设想，在人类文明的初始阶段，人类生存很大程度上依赖于自然之物，在人类靠游牧采集狩猎为生时，土的重要性不及水火木金，水火为生活所必需，木上结果实，金用于狩猎以及战争，五行中首先受到人类重视的是水火木金四种。土对人类生活的重要性，是在以农业为主的种植业形成并有一定程度的发展以后，才能被人们认识。五行的出现是先王加入土后正式形成的。这样的预设似乎合情合理。

这里有一个疑问。我们知道，西方科学的兴起，与其自身的思想传统息息相关，宇宙由四元素组成的学说，无疑是其中之一。反观中国古代的物理之学，感应之说，阴阳转化之说，以及五行的相生相克，构成其思想核心。如果在古人的心目中，五行这几种物质确实是宇宙的构成元素，笔者相信，中国也一定能够发展出类似西方的科学。事实并非如此，上面的预设也不能成立。

再者，五种物质中土的重要性为人所认识，并不很晚。如果说《管子·水地》“地者，万物之所生也”的观念，可能是农业发展以后出现的，那么神话中大地因土而生的观念，应该是一种原始观念。研究神话的学者指出，在世界的很多地方，都有所谓“动物潜水取土造地”型神话，说世界原本一片汪洋，因某种动物潜水取土后，才有了现在的陆地。中国的鲧窃息壤的传说，是这种神话的变形。^①由此类型的神话，可以推想土在初民心目中的位置。所以如果五行最初是指五种物质，土应该是第一批入围者之一，

^① 参吕微《神话何为》第二章“鲧禹神话”（北京：社会科学文献出版社2001年版）、叶舒宪《中国神话哲学》第八章“息壤九州”（中国社会科学出版社1992年版）。

而不可能是后来加进去的。

若此判断不误，五行成百物或五行所以生殖，该如何理解呢？如果我们接受五行源于四时之说，这种表述就很容易理解。在古人心目中，四时与万物生长密切相关。所谓春生夏长，秋收冬藏，没有四季的变化，万物就不会发芽、开花与结果。所以说五行成百物主生殖，也就是四时成物。

如所周知，五行与四时，古书中有多种配法，或将一年五等分，或以四季每季之末十八日为土，或以季夏为土，但结果总归不能令人满意。据前引《国语》史伯之语，五行的出现是先王以土杂金木水火后出现的，如此说来，五行出现前，有一个四行组合。准此，说五行源于四时，又多了一分可信度。

从对相关文献的分析看，史伯之言是可信的。昭二十九年《左传》记载蔡墨之语说：

夫物，物有其官，官修其方，朝夕思之，一日失职，则死及之。失官不食，官宿其业，其物乃至。若泯弃之，物乃抵伏，齎湮不育。故有五行之官，是谓五官。实列受氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰勾芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。^①

从这段材料看，五行本是列入祀典受到祭祀的。受祭的对象则是所谓五行之官，即五正。关于五正的形象，《山海经》中提到其中几位，

东方句芒，鸟身人面，乘两龙。（《海外东经》）

南方祝融，兽身人面，乘两龙。（《海外南经》）

西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。（《海外西经》）

这三位当即受到祭祀的五行之官中的木正、火正与金

①这则材料，以前的学者有认为是汉人窜入，不足信，故研究五行起源时，不予采信，见齐思和《五行说之起源》，戴氏著《中国史探研》，河北教育出版社2000年。笔者认为，物有其官的观念是早期观念，《国语·楚语上》有“教之令，使访物官”的记载，此非后人所能伪造，相反却可以证明它的原始性。

正。《海外北经》还提到“北方禹强，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇”，禹强或即玄冥。

值得注意的是，几位神都是人兽复合体，他们显然不是普通人，而是萨满神。再看五行之官的土正，在《国语·鲁语上》中，后土是共工氏之子，^①“共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社”。后土作为人，与另外几位人兽复合体的神，显然不是一类。从这个意义上说，史伯讲五行是由土杂金木水火而成，是对的。

长沙子弹库出土的战国《楚帛书》中也有关于四时之神的描述，“未有日月，四神相代，乃步以为岁，是惟四时。长曰青□干，二曰朱四单，三曰□黄难，四曰□墨干”。^②这里的四神不是水火木金四行，而均为木，也就是帛书四隅之青赤白黑之木。^③从其名称中青、赤、白、黑的四色分配，^④以及另有青木、赤木、黄木、白木、墨木五木之名看，则四时之神似乎已有了五行分配的影子。据此可以判断，《左传》昭二十九年所谓五正，并非原始四时之神。而五正，从《山海经》看，本为方位之神。所谓水火木金土五者，则为五种象。

在五象与其所象的各种系统中，最接近的是四时。在春秋时期的五行材料中，出现较多的是水与火。

昭九年《左传》：夏四月陈灾。郑裨灶曰：“五年，陈将复封，封五十二年而遂亡。”子产问其故，对曰：“陈，水属也，火，水妃也，而楚所相也，逐楚而建陈也。妃以五成，故曰五年。岁五及鹑火，而后陈卒亡，楚克有之，天之道也，故曰五十二年。”

昭十七年：冬，有星孛于大辰，西及汉。申须曰：“彗所以除旧布新也。天事恒象，今除于火，火出必布焉，诸侯其有灾乎。”梓慎曰：“往昔吾见之，是其征也。火出而见，今兹火而章，必火入而伏，其居火也久矣，其与不然乎？火出，于夏为三月，于商为四月，于周为五月。夏数得天，若火作，其四国当之，在宋

① 在汉以后的文献中，也有将共工描绘成人面蛇身的记录，但在早期文献中，共工则是一位古帝，他曾与颛顼争为帝，曾发洪水为害人类。

② 以李零释文为基础，见氏著《中国方术考》，第193页，文字从简。

③ 陈梦家：《战国楚帛书考》（《考古学报》1984年第2期）、冯时《中国天文考古学》（社会科学文献出版社2001年版，第23页）等已指出此点。

④ 以“三曰□黄难”之缺字为指示白色，系饶宗颐先生的意见，见氏著《楚帛书》，香港中华书局1985年版，第23页。

卫陈郑乎。宋，大辰之虚也；陈，大皞之虚也，郑，祝融之虚也，皆火房也。星孛及汉，汉，水祥也。卫，颛顼之虚也，故为帝丘，其星为大水，水，火之牡也。其以丙子若壬午作乎。水火所以合也。若火入而伏，必以壬午，不过其见之月。”

昭三十一年：十二月辛亥朔，日有食之。是夜也，赵简子梦童子羸而转以歌，旦占诸史墨曰：“吾梦如是，今而日食，何也？”对曰：“六年及此月也，吴其入郢乎。终亦弗克。入郢必以庚辰，日月在辰尾，庚午之日，日始有谪。火胜金，故弗克。”

哀九年：晋赵鞅卜救郑，遇水适火，占诸史赵、史墨、史龟……史墨曰：“盈，水名也，子，水位也。名位敌，不可干也。炎帝为火师，姜姓其后也。水胜火，伐姜则可。”

《大戴礼记·曾子天圆》：火日外景而金水内景。（《淮南子·天文》作“火日外景”“水日内景”）

这五则材料中的水与火意义并不完全相同。最后一则应该是就作为自然物的水火而论的。第一则中关于火为楚所相，杜注：“相，治也。楚之先祝融，为高辛氏火正，主治火事。”而对陈为水属，杜注：“陈，颛顼之后，故为水属。”所解释的楚火为大火星，而解释的陈水则为北方水之位，颛顼于五行为北方水。总之，这里的水火不是自然物，而另有其内涵。中间三条，论者皆谓为春秋时期已有五行思想的证据，此不详论。

现在要讨论的是，作为五行之象的水火，从何而来，这可以视为五行思想的直接源头。笔者以为，他们所代表的是冬夏二季。古人有用水火描述冬夏，《淮南子·天文》“日冬至则水从之，日夏至则火从之，故五月火正而水漏，十一月水正而阴胜。阳气为火，阴气为水。水胜故夏至湿，火胜故冬至燥……阴气胜则为水，阳气胜则为旱”。尽管日冬至、日夏至与阴阳等概念是后起的，但古人用水火描述气象特征，当起源很早。

这里提到火正与水正，火为大火星，水为大水星。襄九年《左传》载晋士弱的话，“古之火正，或食于心，或食于昧，以出入火”。这里出入之火，即为

大火星。庞朴先生指出，古有火历，即以大火星纪时。^①据此古人还当有水历，即以大水星纪时。庄二十九年《左传》“凡土功，龙见而毕务，戒事也；火见而致用，水昏正而裁，日至而毕”。这里讲水昏正，水星本有纪时的功能。水星，杨伯峻《春秋左传注》以为“即昭十九（笔者按：当为十七）年《传》之大水，即定星，亦即营室”。^②以水星为营室，是杜预昭十七年注的意见，其依据则是分野中营室与卫的对应。^③笔者以为，从水火相对的角度看，水正出入之星，当是昴星。《尚书·尧典》以“日短星昴”与“日永星火”相对，是水星当为昴星。^④《论衡·偶会篇》云“火星与昴星出入，昴星低时火星出，昴星见时火星伏，非火之性厌服昴也，时偶不并，度转乖也”。这里的火星，就是大火。从王充所批判的多是时人俗见看，当时或有人认为火星与昴星互相厌服，其所对应的正是水火的互相厌服。水星当为昴星无疑。如果以大火星昏时初见为历首，则火历正月，为夏历三月，时当夏初。而水历正月，则应是夏历九月，时当冬初。如果以昏中计算，则火历正月为夏四月，水历正月为夏十月。

^① 庞朴：《火历初探》、《续探》、《三探》，戴氏著《当代学者自选文库·庞朴卷》，安徽教育出版社1999年版。

^② 杨伯峻：《春秋左传注》（修订本），中华书局1990年版，第245页。

^③ 《淮南子·天文》。

^④ 前人曾有以《尧典》昴星为后人所改的怀疑，从上古文化的实际看，昴星当为初民崇拜的对象。饶宗颐先生曾提到内蒙古石棚山小河沿文化陶器符号䷂，以为是卯字。（《论贾湖刻符及相关问题》，载《饶宗颐二十世纪学术文集》卷一《史溯》42页）饶先生认为既可能是标记星象，为昴，也可能是地支的“卯”字。

大火星的出现，地上就会有火灾，昭六年《左传》载士文伯的话说，“火见，郑其火乎。火未见，而作火以铸刑器，藏争辟焉。火如象之，不火何为？”前引昭九年《左传》讲的也是这种观点。可见，将夏季与火挂钩，自古已然。从水正在冬季看，冬季与水挂钩，起源也当很早。至于人们是因夏季炎热似火，而名初见之星为火星，还是由于大火星明艳似火，而将此星初见之时，拟象为火，现在已不得而知。

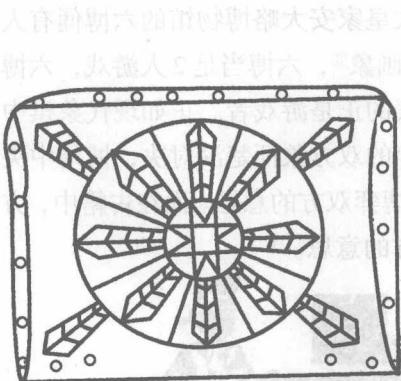
当然，我们不能因此说五行之象源于天上星辰。事实上，四仲中星中可以与五行之象系联的只有火星与水星，未见将鸟星与虚星与木与金挂钩者。再有，从四季特征看，人们将其与水火木金挂钩，是很自然的。湿与水，燥与火，互相搭配本很贴切。春天草木发芽，秋天天气肃杀，以木金象之，也很自然。准此，五行源于四时之说，较源于五

方之说更为合理。

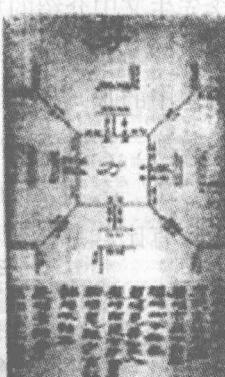
◇ 二 巫与方

五行既源于四时，那么从四时向五行的过渡，是如何发生的？先王以土杂水木金火，是怎么回事？在回答这些问题之前，先讨论另外一个与此相关的话题，即所谓巫与方的问题。

首先看江苏东海尹湾6号汉墓出土的9号木牍，木牍正面有所谓“神龟占”，背面则有所谓“博局占”。李学勤先生在讨论“博局占”时，说《博局占》‘规矩纹’中央有一‘方’字，除了标明该处方框即九种位置的‘方’以外，或许还有更深刻的意义”。又说“类似图形（‘规矩纹’）的最早一例，是1987年安徽含山凌家滩发现的玉版。玉版上面有相当复杂的指示八方的图形，图形的中央有一所谓八角星形的符号。这个符号，我曾以之与甲骨文的‘干’字联系，遵唐兰先生之说释为‘巫’。现任教于美国达特默思大学的艾兰教授和南京大学范毓周先生先后释此字为‘方’，这就和《博局占》的图形一样了。可能这一类指示方位的图形均称为‘方’。这固然有待证实，却是很吸引人的线索”。^①



凌家滩玉版



博局占

① 李学勤：
《〈博局占〉与规矩纹》，《文物》1997年第1期，收入氏著《缀古集》，上海古籍出版社1998年版。

笔者之所以引李先生的这一段话，在于这段话给了笔者一个重要的提示，即早期的巫与后世的“方”之间，有重要的关联。

首先要说明的是，李先生依据艾兰教授与范毓周先生的意见，将巫与“方”联系在一起，是没有必要的。而又讲“可能这一指示方位的图形均称为‘方’”，可能为学者探讨“规矩纹”中标“方”所蕴涵的“更深刻的意义”指错方向。诚然，艾兰(Sarah Allan)等将甲骨文巫字释为“方”，^①无论从字形还是从字音看，两字都很接近，^②应该说这样释读有一定道理。不过在具体理解上，两字还有一定差别。甲骨文“方”作“弌”，其上为“十”，其下为人。也就是说，从字义上讲，甲骨文“方”更接近于人。如所周知，《尚书·尧典》有与甲骨文四方名基本一致的内容，但《尧典》都是指“厥民”，是“方”意指人。又我们习称的“人以类聚”，《易·系辞传》作“方以类聚”，是“方”就是人。而甲骨文中的“鬼方”“土方”“人方”诸“方”，其义也当是指人。

就“博局占”而论，其中央之“方”，也有指示人的意思。李先生将“博局占”与《西京杂记》许博昌条进行了比较，指出博局占文中起头的九个字中有六个与《西京杂记》完全一致，其它三个不同的字之间也有关系。再联系李先生文中介绍的加拿大皇家安大略博物馆的六博俑有人俑2，以及东汉博戏石刻画像^③，六博当是2人游戏，六博口诀中的张、高，所代表的正是游戏者。正如现代象棋中的楚河、汉界标识出对弈的双方象征楚汉对决，博局中央的“方”字，也当有指示博奕双方的意思。而在古籍中，方确实有比、并等表示双方的意思。^④

① 艾兰：《龟之谜》，四川人民出版社1992年，第82~89页。范毓周《殷墟卜辞中的“十”与“十帝”》，《南方文物》1994年第2期。

② 李零：《中国方术续考》，东方出版社2000年版，第53页。

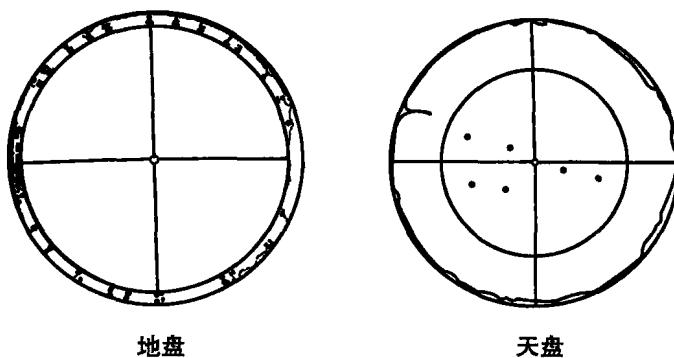
③ 山东微山两城发现。是图见李零：《中国方术考》，第168页；冯时《中国天文考古学》，第208页。

④ 阮元主编：《经籍纂诂》，上海古籍出版社1989年版，第288页下。其实巫也暗含有指示并或双的意思。



说“方”可以指示人，并没有否认其还有表示方位的内涵。对于“十”，其实并不一定要将其释为“方”，它才有表示方向的意思，直接释为巫，其本身也蕴涵着指示方向的意义。陈梦家先生曾说，“巫作十象四方形”。^①“十”，学者或解释其从二工，即所谓二矩。这有一定的道理，因为《说文》讲其“与工同意”，而金文矩字或作“匚”。不过，笔者认为，“十”字系从“十”，即所谓二绳。^②《淮南子·天文》讲子午、卯酉为二绳，在式图上将子午、卯酉连起来，或一般“钩绳图”上的标示子午、卯酉的，都是“十”。这已经是常识，不必多讲。二绳毫无疑问有标示方向的内涵。

安徽阜阳双古堆汉墓出有二十八宿圆盘，其上有“十”：^③



这两幅图上的“十”，尤其是前一幅，应该是将周天区分为四象限，是用来标识方向的。《周礼·春官》“男巫掌望祀、望衍、授号，旁招以茅”。饶宗颐先生说：“今观卜辞言及四方曰东巫曰北巫，其为古代的‘旁招’甚明，旁即四方”。^④是巫与四方确实相关。可以说，“十”的原始意义，就是指四方。

巫指特定体质的人，也包含指示方向的意思；方指方向，也可以指示人，秦汉时代的方士，与巫近似。詹鄞鑫先生即认为，方士阶层可能起源于巫医。^⑤巫与方，在内涵上有相似之处。如果李学勤先生所指示的尹湾“博局占”与

① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第579页。

② 学者或将“十”，解释为太阳符号，如叶舒宪等：《山海经的文化寻踪》，第1550页。

③ 《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》，《文物》1978年8期。

④ 饶宗颐：《历史学家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》。

⑤ 詹鄞鑫：《心智的误区》，第405页。

凌家滩玉版确有某种联系，那么两个图形中间巫与方的不同，就很值得关注。

两件文物之间还有一共同点，这是邢文先生指出的。^①凌家滩玉版出土时，是夹在同墓所出玉龟的背甲与腹甲之间的，而尹湾“博局占”是在“神龟占”的背面。这不会是偶然的巧合。将具有宇宙论意义的图形与龟占结合在一起的意义，学者有推测。^②鉴于上古龟占资料的缺乏，笔者这里也只能做一推测，凌家滩玉龟与玉版的结合，体现的是上古巫者乘龟往来于天地、周游于四方的宗教幻象。尹湾的“神龟占”与“博局占”，则是巫者之术的被限制，而占卜之术数术化的结果。

在上一章中，笔者曾提到，龟占原本也是巫者之术，凌家滩玉版中巫字在某种意义上证实了这一点。但后来龟占为血统势力所侵夺，发生了从巫到史的转变，龟占便不再算是巫者之术了。这也也许可以解释从玉版之“巫”到博局之“方”的转变。殷墟甲骨文中方与巫的并立，正可以说明这一转变。

总的说来，甲骨文中关于“方”的材料，远远多于“巫”的材料，不过我们还是可以看出二者在某种程度上的对应。^③

首先，方可以有东南西北之分，在武丁时的一块牛胛骨上刻有著名的四方名与四方风名：

东方曰析，风曰协。

南方曰臤，风曰莞。

西方曰爽，风曰彝。

……伏，风曰攸。（《合集》14294）

结合武丁时期另一块刻有四方名与四方风的龟甲，学者通常将四方名定为析、因、彝、伏。这里的方位词东南西北与“方”是可以分开的，根据前面的讨论，方有指示人的意思，不过这里应该是指方位神。尽管卜辞中也有关于四方受年的卜问，^④如：

癸卯，贞东受禾。

① 邢文：《帛书〈周易〉研究》，人民出版社1998年版，第125页。

② 如俞伟超先生即认为凌家滩玉龟与玉版的结合，是古代的一种龟卜方法，见其《含山凌家滩玉器和考古学中研究精神领域的问题》，载《文物研究》第五辑，黄山书社1989年版。邢文则认为“图纹本身都与灵龟没有直接关系，但两者的存在，都与灵龟紧密相关，反映了古人的龟灵思想”，同前注，125~126页。

③ 按，岛邦南、陈梦家等先生均已注意到两种材料的对应，艾兰、范毓周等先生释“𠂔”为“方”，主要依据也是二者在卜辞中存在对应。

④ 这里的“受禾”除可以理解为接受禾的意思外，还可以理解为授予禾，若从后解，卜辞中的“方”指的还是神灵。

北方受禾。

西方受禾。

……方……禾。(《合集》33244)

但提到方向时，绝大多数只讲方位词东南西北，或者讲东土、南土、西土与被土，而不说东方、南方、西方与北方。其因，笔者以为跟“方”具有特定的内涵有关，也就是说，“方”更多地是表示方位神。

卜辞中，“方”是一个很重要的神，人们可以求年于方：

其求年于方，受年。(《合集》28244)

[求年]于方，有大雨。(《粹》808)

方还可以宁雨、宁风：

……丑贞，其宁雨于方。(《粹》1545)

……卜，其宁风，方，惟……大吉。(《合集》30258)

癸未卜，其宁风于方，有雨。(《合集》30260)

人们为了祈求方，而对其进行燎祭：

方燎，惟庚酉，有大雨，大吉。(《合集》28628)

寅燎其方，有大雨。(《粹》785)

甲骨文中还对方行禘祭：

……申……帝……方。(《合集》14297)

甲寅卜，其帝方，一羌，一牛，九犬。(《合集》32112)

更常见的似乎是“方帝”，^①如：

贞方帝，一羌二犬卯一牛。

贞勿方帝，二告。(《合集》418 正)

方帝。

勿方帝。(《合集》456 反)

方有时与土一起受祭：

燎于土，牢，方帝，二告。(《合集》11018 正)

……午卜，方帝，三豕，又犬，卯于土，牢，求雨。(《合集》12855)

[燎]于土，方[帝]。(《合集补编》4119)

胡厚宣先生认为，方帝是对四方神的合祭，是正确的。^②

① 参见《殷墟甲骨刻辞类纂》，第1205页。

② 胡厚宣：《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》，《复旦学报》1956年第1期。

卜辞中，巫也有所谓四方之别，《合集》40400“侑于四巫”，当是对四方之巫的祭祀。不过，四方之巫目前只发现有“东巫”与“北巫”：^①

帝东巫。(《合集》5662)

辛亥卜，小帝北巫。(《合集》34157)

与帝方也作方帝一样，帝巫也作巫帝：

巫帝，一犬。(《合集》21074)

庚……巫帝，二犬。(《合集》21076)

同时，巫也与土一起受祭：

壬午，燎土，延巫帝。(《合集》21075)

壬午卜，巫帝。

壬午卜，燎土。

巫帝，一犬，一豕。

燎土。(《合集》21078)

方能宁雨宁风，巫也可以宁风：

癸酉卜，巫宁风。(《合集》33077)

辛酉卜，宁风，巫，九豕。(《合集》34138)

从上面罗列的材料看，方与巫的情况基本是对应的。当然两者也有不同，最重要的，笔者以为是卜辞中几乎没有向巫祈求的记录，^②对于方，则可以向其祈求年成。在第一章中，我们谈到巫统神灵与血统神灵的最大不同，是对血统神灵，人可以向其祈求，而对巫统神灵则不行，它们只听命于巫。^③这里的方与巫正体现了这种差别。准此，可以认为，方与巫分别代表了血统与巫统的四方之神。

血统的四个方神就是前引的析、因、彝、伏四方名，而巫统的四位方神则是上一节中提到的《山海经》中的东方句芒、南方祝融等。也就是说，《山海经》中不仅记载了血统的四方神，也记载了巫统的四方神。不过是书对二者的区分还是很清楚的，比如讲到类似甲骨文四方名时，它的用词是“有人名曰×”，而谈到句芒诸神，多是人兽合体，当是巫的形象。^④这正反映了血统与巫统对四方神理解的不同。后来《尧典》用“厥民×”来表示四方，应该是有其

^①下面引的这些材料，参见《殷墟甲骨刻辞类纂》，第1119~1120页。

^②《合集》34120，“癸卯卜贞，彖求。乙巳，自上甲廿示一牛，二示羊，土燎牢，四戈彘，四巫豕”。这里提到乙巳日对四巫的祭祀，与前癸卯日之求，是否有关联，无法确定。笔者认为二者之间没有关联。存此以待进一步讨论。

^③事实上，上古宗教体系发展到商代后期，血统势力日益侵削巫统，二者的融合不可避免。下文讲到帝五臣为巫统之五方神，而据所引卜辞，人们也可以向其祈求。其原由，笔者以为，巫统的五方神中的中方后土，根据上文的论述，不是巫统神灵，巫统将其纳入其方位神系统，反映了二者融合的倾向。

^④参见本书“结语：从神人同体到天人合一”中相关叙述。

来历的。

这里还需要交代一点，从上述方土合祀或巫土合祀来看，商代已经有了五方的概念。^①两套五方观念，有一个共同点，即都是因土的加入才形成的。因此可以说，五方观念的产生，也是以土杂四方而形成的。

《淮南子·天文》有一节“何谓五星”的文字，是这样：

东方，木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春；其神为岁星，其兽苍龙，其音角，其日甲乙。南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏；其神为荧惑，其兽朱鸟，其音徵，其日丙丁。中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而治四方；其神为镇星，其兽黄龙，其音宫，其日戊己。西方金也，其帝少昊，其佐蓐收，执矩而治秋；其神为太白，其兽白虎，其音商，其日庚辛。北方，水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬；其神为辰星，其兽玄武，其音羽，其日壬癸。

这里所讲的内容，显然是四时与五方结合，五行系统已经形成后才组合在一起的。尤其是五大行星，当是后来发现的，早期四时之神见于天星者，当是《尧典》所讲的四仲中星。这里五方之帝佐中，四方神所用的均是巫统神灵，他们执规矩衡以治四方。尤其值得注意的是，是后土执绳以治四方。前文已交代，巫字所从之“十”，即为二绳之象征，执绳以治四方者，原本当是巫。而从前引甲骨文看，以土配四方，至迟在商代已经出现了。这样后土执绳治四方，就只能有一个解释，即后土是血统与巫统所共祀的神灵。

有一点可以预料，如果将来发现商代类似凌家滩玉龟与玉版以及尹湾“神龟占”与“博局占”的组合，其宇宙论图形中央之字，当作“方”，而不会是“巫”，因为龟卜于商代已成为血统的占卜方法了。

①另参胡厚宣《论殷代五方观念及“中国”称谓之起源》，载氏著《甲骨学商史论丛初集》（上），河北教育出版社2002年版。

◇ 三 从四时到五行

尽管商代已存在五方观念，并且已经有了四方与四风的对应，^①但仍不能说，商代已经出现了五行。事实上，甲骨文中至今未发现完整的四时之名，根据殷历研究者的说法，殷历将一年分为春秋两季，其各季所包含的殷历月及与夏历月的对应关系约如下表：^②

月 季 历	春						秋					
	10	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9
殷历	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	1
夏历	10	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9

尽管论者费了不少心思来论证这种季节划分，但就这个表来看，仍有让人无法理解之处。按照这个表，一年的季节先是春季，然后是秋季，再后又是春季，这种划分似乎不符合中国人讲求工整对应的思维习惯，难以使人信服。

学者往往根据商代有四方风的记载，认为商代必有四时，但难以解释为什么甲骨文中没有出现冬夏二季之名。笔者以为，这首先与商代历法的不成熟有关。如所周知，中国古历是阴阳合历，年长取回归年，月长取朔望月，常年一年十二月，每隔二三年增加一个闰月，以弥补十二朔望月与一回归年之差。据目前对商代历法的了解看，其以年终置闰为主，并且有再闰现象。这种置闰方法与水平，很难做到历法与四时的搭配，没有出现冬夏之名也属正常。

再看甲骨文中对可以提示着商代存在四时的四方风的祭祀，

辛亥卜，内贞，帝于南，方曰光，凤[曰]尸，求年，一月。一，二，三，四。

贞，帝于西，方曰彝，凤曰马，求年。一，二，三，四。

辛亥卜，内贞，帝于北，方曰伏，凤曰陼，求[年]。

①常正光先生明确提出了这种对应，见其《殷代授时举隅》，载《中国天文学史文集》（第五集），科学出版社1989年版。

②常遇芝：《殷商历法研究》，吉林文史出版社1998年版，第369页。

[一],[二]，三，四。

贞，帝于东，方曰析，夙曰荔，求年。一，二，三，四。（《合集》14295）^①

与后世对四时的祭祀相比，这里的祭祀都是同时即在每年的一月举行，这意味着即便商代存在四时，但囿于当时的历法水平，他们实际上无法做到历法与季节的准确配合。这是我们见不到四季全名的一个重要原因。

再者，殷自盘庚迁殷后，生活趋于定居，农业得到很大发展。对于农业来讲，春秋两季重于冬夏。在宗教上的反映则是社祭，所谓春祈秋报。《礼记·郊特性》讲“社，所以神地之道也”。这显然是与农业生产相结合的。甲骨文只出现春秋，或亦与此有关。

另外，笔者认为，这还与商代宗教领域存在巫统与血统之分有关。从经济生活与宗教的联系看，巫统对应的是畜牧行业，血统对应的是农业生产。对农业来说，以春、秋二季为重；而就畜牧业来说，则以冬、夏二季为重。在一些少数民族中，对昴星有特别的重视。如哈萨克族，“他们对昴星的出现与消失很关注，并据此安排一年的牧业生产。‘昴宿星落地剪羊毛’，‘昴宿星不落地，夏天不会到’”。又如“满族尤重‘那丹那拉乎呼’即‘七女星’（昴宿，金牛座）升于东天的时间。如此星傍晚时见于东天，即为晚秋初冬时节。‘七女星’为冬令领星，从立冬到惊蛰，皆由其导引冬令众星东升西移。因此，该星的出现，标志着北方冬天的到来，而漫长的冬季正是狩猎的黄金季节”。^②现在看上古的火正与水正，反映的正是以畜牧狩猎为生的民族的历法。其时之巫，通过观察大火星或昴星的运行来确定本民族的生产与生活。不过，对于他们来说，那意味着冬神或夏神的来临。

就商代而论，他们对火更加重视，襄九年《左传》说“心为大火。陶唐氏之火正阏伯居商丘，祀大火，而火纪时焉。相土因之，故商主大火”。常遇芝先生指出，以大火纪

① 卜辞顺序按南西北东的次序排列，根据是标示时间的“一月”出现在“帝于南”的卜辞中。

② 郭淑云：《原始活态文化——萨满教透视》，上海人民出版社2001年版，第158页。

时，在卜辞中有确凿的证据：^①

己巳卜，争[贞]：火，今一月其雨。

火，今一月其雨。（乙）

火，今一[月]不其雨。（甲）（《合集》12488 甲乙）

这说明殷历的正月与大火星确有关系，由此可以看出，巫统及其文化在商代的影响。

对于未来出土的甲骨文会出现冬夏二季，我们并非没有信心。《周礼》有冬夏二至祭天地的记载，据第一章所论，祭天本是巫者之责，冬夏二至祭天地，也反映了巫者对冬夏二至的重视。这一职权，后为血统所攫取。据第一章所论，祭天是在国之东南的明堂。再有一点，据杜预对前引昭二十九年《左传》蔡墨语注，“后土在野为社”，往前追溯，巫者执绳以治四方，也当在野。因此，将来在殷墟中心区以南的地方再发现甲骨文，其中很有可能会看到冬夏，事实上我们已经在小屯南地甲骨中，看到了祭天的记录。

既然认定商代有四时，那么四时之神是谁？如果我们认定甲骨文四方与四风的相配，所体现的是初民所谓的时空混同现象，^②那么，可以说商代的四方风，就是其时的四时之神。

战国楚帛书中也有关于四时之神的记述。从楚帛书看，四时之神的地位，仅次于开创宇宙的伏羲与女娲，^③而高于日月。而从四时之名看，它们应该是四种木，可谓同质异名。风，甲骨文借凤为之。以四凤为四时之神，也是所谓同质异名。

再看凤的地位，如所周知，商人崇拜鸟，所谓“天命玄鸟，降而生商”，郭沫若先生认为玄鸟就是凤凰，大约就是卜辞中的凤。^④从这个角度看，凤鸟在商代的地位，也是仅次于最高神的。甲骨文常将帝与凤联系在一起，如卜辞有“帝令凤”的说法：

贞翌癸卯，帝其令凤。（《合集》672 正）

翌癸卯，帝不令凤。夕雾。（《合集》672 正）

^① 常遇芝：《殷商历法研究》，第401页。

^② 关于初民时空混同现象，参叶舒宪《中国神话哲学》第204~205、167~168页。

^③ 关于女娲，学者有不同的考释意见，这里采用严一萍先生的意见。

^④ 郭沫若：《先秦天道观之进展》，戴氏著《青铜时代》，《郭沫若全集》（历史编·第1卷），人民出版社1982年版，第329页。

卜辞又有“帝史（使）凤”的提法：

于帝史凤，二犬。（《合集》14225）

后世文献讲“风者，天地之使”“风者，天之使也”，都是有根据的。从这些情况看，商代的四时之神，应该就是四凤。

如所周知，《山海经》中也有与甲骨文四方以及四风相类似的记载：

东方曰折，来风曰俊，处东极以出入风。（《大荒东经》）

有神名曰因因，乎南方曰因，乎夸风曰乎民，处南极以出入风。（《大荒南经》）

有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅，以司日月之长短。（《大荒西经》）

有人名曰彘，北方曰彘，来之风曰惔，是处东极隅，以止日月，使无相间出没，司其短长。（《大荒东经》）

名字异同，学者多有讨论。从这些记载看，四方风也不单纯是我们所理解的作为空气流动的风，它们可以出入风，可以司日月长短，还可以止日月。联系到楚帛书，它们的地位也是在日月之上。所以这里的四风，笔者认为也是四凤，是四时之神。

作为四时之神的四凤，显然是自然之神，它可以为祸或为孽人间，其手段当然是通过风：

丙午卜，亘贞，今日凤𠂇（忧）。（《合集》13369）

……凤不唯𠂇（忧）。（《合集》13370）

丙寅卜，日凤不𠂇（忧）。（《合集》34036）

辛未卜，王贞，今辛未大风，不唯𠂇（忧）。（《合集》21019）

贞，兹风不唯孽。（《合集》10131）

针对凤的这种情况，除了前引的与四方一起对其进行禘祭外，还单独对其进行禘祭：

① “𠂇”字读为“忧”，系裘锡圭先生之说，见裘文《说“𠂇”》，戴氏著《古文字论集》。

帝凤，九犬。（《合集》21080）

辛未卜，帝凤，不用，雨。（《合集》34150）

此外，商人还有宁风之术：

甲戌，贞，其宁风，三羊三犬三豕。（《合集》34137）

宁风，就是止风。^①《尔雅·释天》“祭风曰磔”，郭璞注：“今俗当大道中磔狗，云以止风”。甲骨文提到的三羊三犬三豕，可能也是这种用法。这种术，从性质上讲，也是巫术，但由于其属于血统范畴，所以《尔雅》称之为“祭风”，这便是所谓礼了。

商代巫统也有其宁风之术，前引关于巫的甲文中有所谓的“巫宁风”，这是货真价实的巫术。巫者宁风的主要手段应该是通过舞。舞本为巫者所擅长，《墨子·非乐》引“汤之官刑”，说“其恒舞于宫，是谓巫风”。而舞与风确实也有关系，襄五年《左传》记载众仲之言，“夫舞，所以节八音，而行八风”。因此，商代巫者宁风，主要是舞。但这并不意味着舞与磔性宁风的方式相排斥，卜辞有：

辛酉卜，宁风，巫，九豕。（《合集》34138）

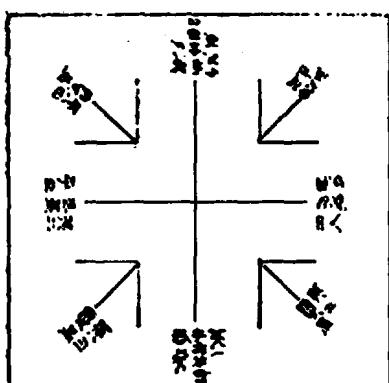
这条卜辞中的“巫”，应读为“舞”。这里宁风，既用了舞，又用了磔性之术。

就神灵系统的分类来说，从前引甲骨文看，作为四时之神的四凤，在商代当属于血统与巫统共有的神灵。但从巫舞可以宁风，以及更久远的历史来看，四时之神原本应该属于巫统神灵。据前一节所论，“方”的前身也是巫，那么四方与四凤的合祭，未始不可作为四凤本为巫者所领的证据。即便在商代，笔者相信，也还存在着巫领四时之神的事。

在萨满文化中，有一种结绳记日法。“将一根染了颜色的彩绳打上三十个结，即‘计日结’，代表一月三十天。然后将彩绳两端拴在墙上已备好的一根长绳上。开始计日前，要用彩色皮条制作出精巧别致的花穗或鱼穗为记日标志，悬挂在起始计日结上。另做十二个花篮，称‘计月花篮’，挂在墙上长绳的一端。如以月圆为始，每过一天，便将彩

①参胡厚宣：
《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》，《复旦学报》
1956年第1期。

穗前移一结，直到移至最后一结，表明已过一月，即把悬在墙绳上的‘计月花篮’摘下一个，挂在绳的最顶端，以此计月”。^①后世称巫所从之“十”为二绳，当是上古巫者运用绳历、执绳以治四时的见证。



阜阳双古堆一号汉墓曾出有太乙九宫占盘，其地盘背面有如左之钩绳图，^②其中央交叉之“十”为二绳，四角勾画即所谓四钩，八处文字标识的是一年的八节。这幅图，可以视为执绳以治四时的象征。

综上所论，商代应

该存在四时，卜辞所见四凤就是四时之神。这样就产生了一个问题，前引昭二十九年《左传》所说的五行之官，所谓木正、火正等，明明是巫统的五方之神，既然说五行源于四时，而四时之神是四凤，为什么受祭的五行之官却是五方之神呢？难道仅仅因为古人存在时空混同的现象，就可以用五方神代替四时神接受祭祀。尽管学者多已指出，析、因、彝、伏四方神包含了四时气候的特点，^③但四方神与四时神，毕竟是不同的神灵，如果没有特别的原因，祀谱是不会轻易改变的。

当然还可以有另外一种理解，即表面上看，周人是以五方神代替四时之神受祭，而实质上是以五方替代四凤，成为新的四时之神。不过这种转变仍需要解释，因为它直接关系到五行的形成。下面是笔者的解释，是否妥当，请学界评判。

首先要说明的一点，我们不知道周人原先的四方之神是什么，故这里的讨论有一个前提，即原先周人与殷人一样，也是以四凤为四时之神。

有此前提，首先想到的一个解释是商人以玄鸟为图腾，

① 郭淑云：《原始活态文化——萨满教透视》，上海人民出版社2001年版，第134页。

② 《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》，《文物》1978年第8期。

③ 李学勤：《商代的四风与四时》，《中州学刊》1985年第5期。詹郢鑫《神灵与祭祀》，江苏古籍出版社1992年版，第41~42页。另外，还有多位学者有类似观点，不具列。

这在甲骨文中有明显的反映。^①而从发生万物的角度讲，尤其是对于以农立国的周王朝来说，四时的重要性是不言而喻的，可以说是关系着国计民生。有鉴于此，周人是否会将具有商人图腾性质的凤视为执掌四时的神灵放在祀谱中祭祀，就值得怀疑了。凤在殷代神谱中占有仅次于上帝的位置，而据目前掌握的资料看，其在周人的祀谱中，并不占重要地位。^②

其次，笔者认为，这与宗教中血统与巫统的合流，以及社会发展中从巫到史转变的大趋势有很大关系。尽管商代晚期血统与巫统发生了激烈的冲突，但从颛顼绝地天通到周礼建立的漫长过程中，总的的趋势是两者日益合流，血统日益壮大，巫统日益消亡，社会各个方面发生着从巫到史的转变。以五方神代替四凤而为新的四时之神，也体现了这种发展趋势。五方神，不管是巫统的还是血统的，所执掌的都是一方之民事，所不同的一是站在民的立场上，一是站在神的立场上。而四凤所执掌的纯为自然之事，即风，性质上更接近于巫统。西周合巫统与血统为一，用执掌民事的五方神代替四凤为四时之神，是情理之中的事。

《诗·小雅·甫田》云“以社以方”，《诗·大雅·云汉》云“方社不莫”，昭十八年《左传》“郑子产为火故，大为社，祓禳于四方”，所反映的都是周人对殷人社与四方并祀之典继承的事实。《甫田》毛传云：“方，迎四方气于郊也。”四方气，就是四方风。在殷代，方、社并祀与方、凤并祀，原为不同的典制。方、凤并祀，根据前引甲文，主要目的是求年。方、社并祀，根据前引甲文，目的是求雨。如果毛传不误，周人对方祀目的的理解似乎有了新的意义，而这个新意义的获得，正与周人以五方神为新的四时之神相吻合。

西周统一巫统与血统，其主要目的是削弱巫统对世俗生活干预的能力。前两章讨论了在宗教、占卜领域对巫统的潜削，其实，巫对现实的生产生活，也有干预。所谓治

① 胡厚宣：《甲骨文所见商族鸟图腾的新证据》，《文物》1977年第2期。

② 在青铜器纹饰上，有一个现象值得注意，商代早期和中期的青铜器纹饰，很少以鸟作为装饰主题，到了商末周初及至西周中期昭、穆之时，青铜器纹饰中凤鸟纹大量出现。（马承源《中国青铜器》第331~332页，上海古籍出版社1992年版）这个现象确实值得注意，笔者目前尚无满意的解释，但与周人克商多少有些联系。

四时，当是通过与四时之神的沟通，为人间颁布时令。这是上古巫者干预世俗生活的又一种方式。后来的时令、月令之说，早期当是由巫者倡导并实践的。从后世的时令与月令文献看，这其中也包括对王者行政的干预。这是王者所不愿接受的。

甲骨文有这样一条记录：

月一正曰食麦。（《合集》24440）

郭沫若先生解释说，“‘食麦’者，《月令》‘孟春之月食麦与羊’”。^①连劭名先生进一步引申，认为商代已有月令。^②尽管将此“月一正”与《月令》的孟春之月进行比对，存在着危险，并且我们也不知道这片甲骨刻辞的作者是谁，但透过这片刻辞，巫者通过对时历的掌握来指导现实生活生产的情况，是不难想见的。

周初统一巫统与血统后，巫者的这项权责被剥夺，而由大史承担。《国语·周语上》虢文公谏宣王不籍千亩，有云“古者太史顺时覩土”，又说“先时九日，太史告稷”，“及籍……太史赞王，王敬从之”。此处所言，虽仅关乎籍礼，但从中不难发现，是太史而不是巫，掌握着时令。《礼记·月令》讲得更清楚：

先立春三日，大史谒之天子，曰：“某日立春，盛德在木。”天子乃齐……乃命大史守典奉法，司天日月星辰之行，宿离不贷，毋失经纪，以初为常。

先立夏三日，大史谒之天子，曰：“某日立夏，盛德在火。”天子乃齐。

先立秋三日，大史谒之天子，曰：“某日立秋，盛德在金。”天子乃齐。

先立冬三日，大史谒之天子，曰：“某日立冬，盛德在水。”天子乃齐。

这里大史负责观察天日月星辰的运行，然后向天子报告四时之至，所反映的显然也是从巫到史的转变。以前

①郭沫若：《卜辞通纂》第6片考释，《郭沫若全集·考古编》（二），科学出版社1982年版。

②连劭名：《甲骨刻辞所见的商代阴阳数术思想》，载艾兰等编《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，说见是书239页。

巫者预报四时之至，必是讲四时之神到来，而不会像大史一样讲盛德在某。在巫者的心目中，万物皆由神灵掌握，即前引蔡墨所讲的“物有其官”，四时也不例外。四时之行，实由四时之神四风所掌。若四时出现紊乱，巫者便可施展其舞者的天赋与通神的本领，执绳而治。从西周开始，这一套观念话语都发生了变化。德的观念得到彰显，原本四时变化为四神出行之结果的观念，被四时为德之运行的结果的认识所取代。德呈现为木象则为春，其它三季亦然。这种观念反过来可以证明，前文以木、火、金、水本为四时之象的论断是正确的。

从巫到史的转变，客观上使得四风对于定四时的意义减弱了。《国语·郑语》说“虞幕能听协风以成乐物生者也”，韦昭注“言能听知和风，因时顺气，以成育万物，使之乐生”。这里的协风，当就是甲文的四方风之东风。饶宗颐先生发现，前引《合集》14295中也有“听”，进而探讨乐律的起源。^①此可证《郑语》“成乐”之说。昭二十一年《左传》泠州鸠论乐说“天子省风以作乐”，也是讲的风与乐的关系。《吕氏春秋·古乐》讲黄帝令伶伦作为律，“听凤凰之鸣，以别十二律”。《淮南子·天文》则说“律之初生也，写凤之音，故音以八生”。前面说，四方风，也可以说是四方风，卜辞的听风，确实可以和这里的“写凤之音”联系起来。

诚如饶先生所论，古人认为乐律之起源，与风、气相关。不过，音乐起源是很久远的事情，卜辞的听风，应该还有其它意义。卜辞常见“王听”的记录：

王听，惟囧（忧）。

王听，不惟囧（忧）。（《合集》808 反）

王听，孽。

王听，勿孽。（《合集》7768）

王听，惟有蚕。（《合集》1773 正）

丁卯卜，王听，惟有蚕。（《合集》5306）

王听，于省吾先生认为系指王听政。^②但听政是否如后世王

①饶宗颐：《四方风新义——时空定点与乐律的起源》，《中山大学学报》1986年第4期。

②于省吾：《殷契骈枝》卷三。此据李孝定编述《甲骨文字集释》2945—2950页，中央研究院历史语言研究所专刊之五十。

者坐于朝堂之上处理政事，则尚有疑问。卜辞中有的王听，似乎是要确定哪位神灵作祟。

戊子卜，宾贞，王听，惟祖乙孽我。（《合集》1632）

乙未卜，王听，不惟祖乙。（《合集》1633）

这样，将王听理解为王听政，其间就要通过某种媒介。后世儒家有所谓观乐知政的说法，伪古文《尚书·益稷》记有舜语禹之言，“予欲闻六律、五声、八音，在治忽，以出纳五言，汝听”，将观乐知政追溯到了上古。笔者以为，这不一定可靠，但这种说法，就卜辞看，当有一定的渊源，并非臆说。就上引“王听”的卜辞而论，其应该是根据听风以断吉凶的一种占术。后世之风角，当与此有一定关系。而风角常与鸟情挂钩，与卜辞风之为风或有渊源。

听风还有更重要的意义，笔者认为即前引《郑语》讲的“物生”。所谓“物生”，笔者以为，意为使生者成物。听风之所以能够“物生”，在于通过听风可以辨别四时，而古人有四时成物之观念。

如所周知，古人有所谓十二月生十二律的说法，《吕氏春秋·音律》：

天地之气，合而生风，日至则月钟其风，以生十二律。仲冬日短至，则生黄钟。季冬生大吕，孟春生太簇，仲春生夹钟，季春生蕤宾，孟夏生仲吕。仲夏日长至，则生蕤宾。季夏生林钟，孟秋生夷则，仲秋生南吕，季秋生无射，孟冬生应钟。天地之风气正，则十二律定矣。

将这种理论倒过来，就是所谓的候气法。司马彪《后汉书·律历志上》：

候气之法，为室三重，户闭，涂釭必周，密布缇缦。室中以木为案，每律各一，内庳外高，从其方位，加律其上，以葭莩灰抑其内端，案历而候之，气至者灰动。其为气所动者其灰散，人及风所动者其灰聚。殿中候，用玉律十二。惟二至乃候灵台，用竹律六十，候日如其历。

从这两条记载，可以推断，在古人看来，气与律是一而二、二而一的，听风可以创音律，根据律管中的灰的反应，也可以判断时气之至。上古也不例外，

冯时先生讲“候气实际可以说是先民们创制音律的真正目的之一”^①，是有道理的。

上古的候气似不至如此麻烦，主要是耳听。《国语·周语上》虢文公论籍礼，说“先时五日，瞽告有协风至”。瞽为盲人乐官，协风即甲文之东风。瞽预报协风之至，只能凭着灵敏的听觉，而不可能像上引文中去观察律管之灰的聚散。而据《周语上》的记述，籍礼当于立春之日举行，也就是说，古代乐官通过听风候气，可以预报春天的到来。顺此类推，听南风、西风、北风，则可以预报夏秋冬三季的来临。卜辞听风，应该具有辨认四时的意义。而商人视掌管四风的四凤为四时之神，也可因此得到进一步的解释与证明。

对于史来说，他们确定四时的方法显然已不是靠听协风的办法，而主要是依靠观察日月星辰的运行而编制历法。而对于观察星辰来说，方位的意义要远远大于四方来风，比如说观察昏中，方位必须相当准确，方可将误差减少到最低程度。《汉书·律历志上》记载武帝元封七年议造汉历，“乃定东西，立晷仪，下漏刻，以追二十八宿相距四方，举终以定朔晦分至，躔离弦望”。这里观察星辰编制历法，首先要做的是定东西，可见方位于古代史官确定四时，有何等重要。《周礼·考工记·匠人》《淮南子·天文》都有关于“正朝夕”的内容，正朝夕就是定东西。朝夕首先是指日之朝出于东与月之夕出于西，然后才是指一日中的时间概念。正朝夕这个词本身将辨正方位与天文观测结合在一起。对于负责历法时令的史官来说，用五方神代替四凤作为新的四时之神，是可以理解的。

值得注意的是，周人并没有用血统的五方神，即所谓析、因、彝、伏等，去代替四凤成为新的四时之神，而是使用了巫统所固有的方位神，即句芒等神，这体现了巫史之间宗教文化连续性的一面。

正是因为四时之神由原来的四凤变为了五方，四时向五行的转化才有可能。我们看《月令》，它显然是在五行思

^① 冯时：《中国天文考古学》，社会科学文献出版社2001年版，第194页。

想形成后写定的，其在夏秋之间插入“中央土”一节，中间却无具体天象物象的记录，并且也没有“盛德在土”的说法，便是证明。这就是说，经历了从巫到史的转化，四时本身并没有立即向五行转化。只是因为五方神成为了新的四时之神，这一切才真正发生。

这里有一点需要说明，以五方之神掌四时，使得五行的出现成为可能，五行确实是得土而成，因为四时中原来没有土。但从金木水火的历史看，五行是从四时变化而来，这是我们了解五行的早期历史所应注意的。

◇ 四 五行的诞生

以上是五行的早期历史，还不代表五行本身，更不能讲其时已经出现五行思想。五祀的对象可以讲是水火木金土五正，但在周初，人们理解五正，还是将其作为掌治四时之官来看待。那么从什么时间开始，经过了怎样的过程，四时之官才被人们理解为五行呢？而五行思想从而得以产生的呢？笔者以为，这是在春秋时代发生的。其间经历了五正失其官，水火木金土自然化、象数化的过程。

所谓五正失其官，是指这五位神灵不再被人们作为掌治四时之官来看待。前引昭二十九年《左传》文字后还有，“龙，水物也，水官弃矣，故龙不生得”。所谓水官弃矣，指的是不再有官守为掌冬的水官。春秋时期关于五方神的记载未见有掌四时者，《国语·晋语二》记载了一件事，

虢公梦在庙，有神人面白毛虎爪，执钺立于西阿。公惧而走，神曰：“无走，帝命曰：‘使晋袭于尔门。’”公拜稽首。觉，召史嚚占之。对曰：“如君之言，则蓐收也，天之刑神也。天事官成。”公使囚之，且使国人贺梦。

这里蓐收本是掌秋之金正，其为天之刑神，从后世五行分类的观念讲未为不可。但从职官演变的情况看，作为刑神的蓐收，当是失去其秋正官守的神灵。《墨子·明鬼下》记载了这样一个故事，

昔者郑穆公，当昼日中处乎庙，有神入门而左，鸟身，素服三绝，面状正方。郑穆公见之，乃恐惧奔，神曰：“无惧，帝享女明德，使予锡女寿

十年有九，使若国家蕃昌，子孙茂，毋失郑。”穆公再拜稽首，曰：“敢问神名？”曰：“予为句芒。”

这个鸟身人面的句芒，显然就是《山海经》东方之神的句芒。这两条记载，东西方之神都是作为帝之使臣出现的，这使我们想起了甲骨文中的帝五臣，

……求，侑于帝五臣，有大雨。

王有岁于帝五臣，正，惟无雨。（《合集》30391）

笔者以为，帝五臣或就是巫统的五方之神，^①他们执行上帝的命令，完成所谓天事，即所谓“天事官成”。周初，他们被周人赋予了掌管四时的职责，称为五正，受到祭祀，从而与后世的五行发生关联。《史记·封禅书》“太一佐曰五帝”，这里的太一，就是古代的上帝，其佐五帝，当是甲骨文的帝五臣。

《孔子家语·五帝》有一段季康子与孔子关于五帝的问答，是这样：

季康子问于孔子，曰：“旧闻五帝之名而不知其实，请问何谓五帝？”孔子曰：“昔丘也闻诸老聃曰，天有五行，水火金木土，分时化育，以成万物，其神谓之五帝。古之王者，易代而改号，取法五行。五行更王，终始相生，亦象其义。故其为明王者，而死配五行。是以太皞配木，炎帝配火，黄帝配土，少皞配金，颛顼配水。”……康子曰：“吾闻勾芒为木正，祝融为火正，蓐收为金正，玄冥为水正，后土为土正。此五行之主而不乱，称曰帝者，何也？孔子曰：凡五正者，五行之官名，五行佐成上帝，而称五帝。太皞之属配焉，亦云帝，从其号。”

① 胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》已提出帝五臣及帝五工臣为五方之神，不过未区分巫统与血统；Donald Harper也认为太一佐之“五帝”是五方之神，见Michael Loewe & Edward L. Shaughnessy主编：The Cambridge History of Ancient China, 869页, Cambridge University Press 1999年版。

这段对话十分重要，它告诉我们古代有两套五帝，一套就是前面讲的上帝之佐的五行之官，另一套五帝则是上古的五位人王，在上古祭祀中以他们配享五行之官，故他们也

可以称为帝。这实际上交代了古史中所谓五帝的来历。

作为人王的五帝，笔者认为商代也已经存在，此即甲骨文中的“帝五工臣”，

庚午贞，秋大難……于帝五工臣血……，在祖乙宗卜，兹用。（《合集》34148）

癸酉贞，帝五工臣，其三百四十牢。（《合集》34149）

陈梦家先生将其与昭十七年《左传》鄭子所述之“五工正”联系起来，并指出其职与掌天时的五鸟不同，^①这是很有意义的。但他进而将其与作为五行之官的五正联系在一起，则不妥。笔者以为，这里的“五工臣”，应该是血统的五方之神，也就是说，上帝有两套五臣班子，一为血统之五方神，一为巫统之五方神。这两套班子发展到后来，就是孔子讲的两套五帝系统。如果以人王为主，五行之官为辅，就是前引《淮南子·天文》中的“其帝”与“其佐”。陈梦家先生曾指出，“卜辞东方之帝曰析，即少皞之摯或质”，^②又说，“若此说能成立，那末卜辞中四方之名乃是四方之帝名”。^③这个意见很有价值，这意味着前引《淮南子·天文》中的“其帝”与“其佐”，与甲骨文中的两套四方神存在着对应关系，加上中央之神，又分别构成了帝五工臣与帝五臣。

昭十七年《左传》鄭子所述五鸟，“凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也”，当是以殷代的四时之神为基础，受五行思想的影响而提出的。这里的凤鸟氏是总领分司分、至、启、闭的四鸟氏，而非四时之神。四鸟的玄、白（伯）、青、丹，犹如《楚帛书》青、赤、白、墨四木之色，昭示着五行与四时的原始联系。但对于周人来说，他们的四时之神，是巫统的五方之神，即所谓五正。后世五行思想的出现，与此五正与四时的分离，即所谓失去其官守联系在一起的。

五正之所以失去其官守，与春秋时期的天文历法之学的发展密切联系在一起。从天文观测的角度讲，日躔的观

① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第572页。

② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第340页。

③ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第590页。

测，分至启闭的发现，使人们可以比较准确地划分四时。人们发现，四时其实是与太阳的运行联系在一起，而不是由神来掌管，出现了郊所以“大报天而主日”的观念。历法上逐步掌握了年中置闰的方法，从而可以使人们的生活可以与四时协调一致。这样再也用不着四时之官来指导人们的生产与生活。这样，五正自然就失去其存在的意义。

在五正失去官守的同时，作为四时之象的金木水火以及后土所代表的土，则在经历自然化的过程，其结果是出现天生五材的观念。^①天有五材，在某种程度上还保留着其源于四时的痕迹，因为四时本为天所有。到五行被归于地，^②后人就很难理解它是从四时演变来的事实了。不过从五种物质称“五行”看，我们仍可以窥见四时的影子。“行”字，甲骨文作“卄”，与五种物质无关，倒是可以与五方概念联系起来。不过，从德的运行的角度理解五行一词的来历，也许更贴切。《管子·四时》“然则春夏秋冬何行？东方曰星，其时曰春……此谓星德。”后面还有夏季日德、秋季辰德、冬季月德。这四德与《月令》的盛德在木火金水，表述虽有不同，以四时为四德之行的认识则一致。《四时》还讲，“中央曰土，土德实辅四时入出……此谓岁德”。《月令》只讲到中央土，并未提到土德之说，《四时》土德的出现，已为从四时向五行过渡准备好了条件。四德于四时之行，加上辅四时入出的土德之行，是为五行。马王堆帛书与郭店楚墓竹简有一种基本相同的儒家文献《五行》，其中提到五种“德之行”。此为“五行”本为五德之行，又提供了一条证据。

①《左传》襄二十七年、昭十一年。杜预注前者曰“金木水火土也”。

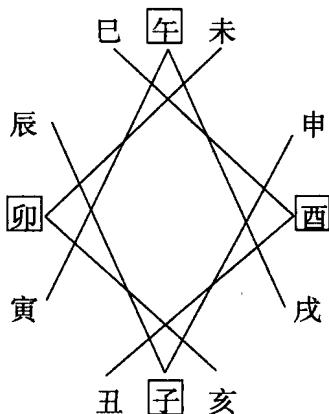
②见于《左传》昭二十五、三十二年，以及《国语·鲁语上》展禽论祀典。

五行生于四时，五行的生克关系，也当源于四时。鉴于水火木金究竟是先为五行，还是先为四时，学界尚未有一致意见，因此仅从它们之间的关系，还看不出是五行源于四时，还是四时受五行影响。这里看一个较复杂的关系。《淮南子·天文》：

木生于亥，壮于卯，死于未，三辰皆木也。火生

于寅，壮于午，死于戌，三辰皆火也。土生于午，壮于戌，死于寅，三辰皆土也。金生于巳，壮于酉，死于丑，三辰皆金也。水生于申，壮于子，死于辰，三辰皆水也。

这节文字所记后来被称为五行三合局。用图表示，就是这样：



图中没有显示土局，从上面的文字表述看，午戌寅三合为土局，其显然没有木、火、金、水四局工整。从这个意义上讲，土局并非原生的三合关系，而是土加入后硬性规定的。事实上，在睡虎地秦简《日书》与放马滩秦简《日书》，均有后世所谓的五行三合局的内容，但其时都是只有木火金水四局，而无土局。^①新近发表的随州孔家坡汉简也有相关内容：^②

水：生申，壮子，老辰。木：生亥，壮卯，老未。

火：生寅，壮午，老戌。金：生巳，壮酉，老丑。

这里也只有四局，而缺土局，可以证明土局确是后人所添加。就木火金土四局而论，为何如此编排，很难理解。从五行生克的关系，无法完整地理解这种三合之局。但若认可五行源于四时之说，则此三合之局或有破译的可能。

《礼记·月令》记载：

①参饶宗颐《秦简中的五行说与纳音说》(载《古文字研究》第十四辑)、刘乐贤《五行三合局与纳音说》(《江汉考古》1992年第1期)。

②《随州孔家坡汉墓简牍》，第139页。

孟春行夏令，则风雨不时，草木蚤落，国时有恐；行秋令，则其民大疫，飙风暴雨总至。藜莠蓬蒿并兴；行冬令，则水潦为败，雪霜大摶，首种不入。

其它十一月月令中都有这样的一段文字，但每个月忌行其它三季的顺序都不相同。归纳起来是这样：

孟春，夏秋冬；孟夏，秋冬春；孟秋，冬春夏；孟冬，春夏秋
仲春，秋冬夏；仲夏，冬春夏；仲秋，春夏冬；仲冬，夏春秋
季春，冬夏秋；季夏，春夏冬；季秋，夏冬春；季冬，秋春夏

这种排序，在今天看来，意义不大，但在古人看来，一定蕴涵了某种意义，否则不会这么工整。如果只考虑每月所忌行的第一个时令，而以仲辰代表这个季节，将它们置于上图中，就会有趣地发现，除了四仲互相对应外，其余八个月恰形成上述的三合之局。孟春与季秋合于夏，季春与孟秋合于冬，孟夏与季冬合于秋，季夏与孟冬合于春。反过来讲，春气生于孟冬，壮于仲春，死于季夏；夏气生于孟春，壮于仲夏，死于季秋；秋气生于孟夏，壮于仲秋，死于季冬；冬气生于孟秋，壮于仲冬，死于季春。这样的表述比抽象的五行三合局，要容易理解得多。也就是说，如果从四时之气的生发、旺盛与消亡过程的角度，来理解五行三合之局，则龃龉全无。这也再一次证实了五行源于四时之说的可靠。

《淮南子·地形》“木胜土，土胜水，水胜火，火胜金，金胜木。故禾春生秋死，菽夏生冬死，麦秋生夏死，莽冬生中夏死”。这里用四种粮食作物在四时中的生死，比拟五行相胜，也反映了五行原本就是四时的体现。

从四时之象转变为五行，从四时的变化关系，转变为五行的生克关系，还不能说五行理论已经形成。五行还必须经过象数化，才能成为我们所熟知的五行思想。

我们可以参照《周易》八卦的理论创新，来理解五行的象数化。上章引韩简之语“物生而有象，象而后有滋，滋而后有数”，这句话可以从两个角度来理解，其一，它是要解释《周易》的数占何以可能；其二，它是要解释为什么世间会有共同之数，所谓物有偶，有三，有五。以五而论，有五色、五味、五官等等，这些共同的数是如何产生的。这对于理解五行思想的产生也很有帮助。

《洪范》讲“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘”。这里可以分三个层次来理解，第一层讲水、火、

木、金、土五种物；第二层是“水曰润下”五句，即所谓的物生而有象；第三层是“润下作咸”，这讲的即是象而后有滋。需要指出的是，这里第一与第二层的内容当是固定的，而第三层的表述可以更换，既可以是这里的五味，也可以更换为五色，作“润下作玄”等，这就是所谓的“有滋”。滋者生也，作也是生。也就是说，《洪范》作者已经将水火木金土作为世间所有可以以五数系联之物的最基本的物质。五行的思想已经形成。从这个角度看《洪范》，其撰作的时间当在春秋以后。

为什么要选择金木水火土，作为以五系联诸物的基本物质，笔者以为，是出于两点考虑，一是襄二十七年《左传》子罕讲的“天生五材，民并用之，废一不可”；另一点是由于水火木金本是四时之象，而四时可以成物。

有一点必须说明，五行生物是象生，与西方的四元素说旨趣迥异。西方的四元素说认为，宇宙万物由四种元素组成，强调的是不同元素间的组合。中国古代的五行象生理论，是以五物为代表，其它可以以五系联的成组之物均由此五物之象而生，五物或五象之间并无掺杂。从思维方式的角度说，四元素说是分析的，而五行说是归约的。

◇ 五 生生之谓易

象生理论还见于《易传》，即所谓观象制器说。

《系辞下》：古者包犧氏之王天下也……作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。包犧氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。神农氏没，黄帝尧舜氏作……黄帝尧舜，垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。古之葬者厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺椁，盖取诸大过。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。

这段话显然是不能作为信史来阅读的，笔者的兴趣在于，这种观念的倡导者是谁，它有无什么思想文化背景？

在远古时期，先民的生产能力、认识能力均很低下，他们认为，有些法术可以帮助获得更多的收获。这些法术以所谓符咒为核心，人类学上称之为巫术。在第二章，笔者已经论证了易占为巫术，但那仅仅是从占卜的角度来讲的。在生产生活中，易之为物，有没有其用途呢？笔者以为一定有。

近三十年来的数字卦研究，最大的贡献在于识破了殷周器物上特殊的符号为卦画。但有一个问题，似乎被人们忽略了，即这些符号的用途是什么，它们都是占卜所操之卦吗？笔者认为不大可能。依据我们对易占的了解，易占必须有六十四别卦之一或二方能进行，而这些符号中有些只是八经卦，还有一些是四字卦，如商代卜骨有：

上甲六六六（《殷墟文字外编》，448）

……吉。六七七六（《合集》，29074）

八七六五（《小屯南地甲骨》，4352）

商代青铜器也有类似的卦。另外，周原卜甲以及西周青铜器、陶器、骨器中都有八经卦。^①从占筮的角度去理解这些符号，最后只能归于不可知。

过去，郭沫若先生曾提出“族徽”说，来解释青铜器上的图形文字，也将这些数字卦包括其中。^②郭先生所释中鼎上的符号，已被李学勤先生释为一次卜筮记录。^③现在发现的很多数字卦，并非出现在青铜器上，即便不是卜筮记录，将其理解为族徽也比较困难。

郑若葵先生曾据安阳苗圃北地发现的磨石上的数字卦，提出殷代存在所谓“行筮于器”的风俗，此俗“犹如后世工业生产中对成品的合格检验”。其判断的基础是磨石出土时已残缺不全，显然是墓主生前使用过程中造成的。磨石的两大面又有明显的磨砺使用痕迹，说明它是一件实用工具，而非冥器。数字卦不是随葬时的新刻，而是墓主生前

① 具体材料参见李零《中国方术考》第四章《早期卜筮的新发现》之附录：出土数字卦举例，东方出版社2000年

② 郭沫若：《两周金文辞大系考释》（下），上海书店出版社1999年版，第16页。

③ 李学勤：《中方鼎与〈周易〉》，《文物研究》第6辑（1990年）。又见氏著《周易溯源》，巴蜀书社2006年版。

用于磨砺器物前已有的旧刻。他也提到了制器尚象的问题，以为这可能正反映了当时人有对某器物或某器群、某事以某卦象为吉的意识。^①

近年，蔡运章先生对于商周数字卦提出了一些新颖的解释。^②他将商周数字卦按性质划分为纪卦爻、纪卦象、纪卦辞、纪变卦、纪卦序、纪互体与纪方位七大类。这里笔者只能就与本节有关所谓纪卦象类易卦，谈一下自己的看法，在蔡先生看来，这类易卦符合所谓“制器尚象”的传统。

按照蔡先生的说法，他是在整理《洛阳北窑西周墓》发掘报告时，发现M203、210所出3件铜戈上刻铸的筮数“一六一”可译为《周易》的离卦，而《周易·说卦》云“离为戈兵”，这说明离卦之象与这些筮数载体铜戈的名义相符。受此启发，他开始了对商周数字卦的整理诠释。^③他所说纪卦象类易卦更是直接按此思路所取得的成果。蔡先生的讨论很有趣味，但显然还有不周全处。比如说陕西长安县张家坡西周早期居住遗址出土的编号为H172：14号骨鏃上刻着“五一一”，为乾卦，而另一件编号为H172：71号骨鏃则刻着“一六一”，为离卦，为什么一件刻乾，一件刻离，蔡先生无说。又如《三代吉金文存》著录小臣𠂇2件（13. 35），铭文中有“五五五”，为乾卦，而《商周金文录遗》二五三著录的父戊𠂇，铭有“六六六”，为坤卦，同为青铜𠂇，一为乾，一为坤。再如《三代吉金文存》著录的祖丁觯（13. 50. 3），铭有“五五五”，为乾卦，而同书著录的且丙觯（14. 39. 11），铭有“六六五”，为震卦，同为青铜觯，一为乾，一为震。此外，像《怀米山房吉金图》著录的效父簋（上. 22）有艮卦，而《三代吉金文存》的堇伯簋（6. 39. 5）则有兑卦。如果把归入到其它类中易卦都算在内，这种载体相同而所刻或所铸之卦相异的例子还有不少，不备举。蔡先生对各自的载体与易卦的联系都有解说，但对于这种情况却未作解释，这是难以令人信服的。

① 郑若葵：《安阳苗圃北地新发现的殷代刻数石器及相关问题》，《文物》1986年第2期。

② 蔡运章：《论甲骨金文中的互体卦》（载香港中文大学中文系、中国文化研究所编《第三届国际中国古文字学研讨会论文集》，1997年）、《论卜辞中的八卦方位》（载《纪念王懿荣发现甲骨文一百周年学术研讨会论文集》，齐鲁书社2000年版）、《商周筮数易卦释例》（《考古学报》2004年第2期）。

③ 蔡运章：《商周筮数易卦释例》，《考古学报》2004年第2期。

笔者认为，从易为巫术的角度去理解这些符号，也许更为妥当。具体地说，早期数字卦中凡为八经卦者，以及四字卦者，可能都是具有符之性质的东西。像蔡先生所举的洛阳北窑西周墓出土的3件铜戈上均刻有离卦，这应该是出于巫术的目的，但具体如何施用，目前很难说清楚，或许是希望所造之物能真正成为戈。

我们看《说卦》的一段文字，“动万物者莫疾乎雷，撓万物者莫疾乎风，燥万物者莫燥乎火，说万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物始万物者莫盛乎艮”。这段文字很有点道士举着令牌呼风唤雨的味道。这里的核心是成万物，可以认为，巫者想动万物，就画下震卦，想润万物，就画出坎卦等等。再配以适当的仪式与咒语，一套以助万物生长为核心的巫术便出现了。《说卦》还有：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也。齐也者，言万物之洁齐也。离也者，明也，万物皆相见南方之卦也……坤也者，地也。万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者水也，正北方之卦也。劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所终而所成始也，故曰成言乎艮。

这里先讲帝在八卦间的巡行，紧接着解释为什么是按这个次序巡行，原因就是万物也是循着这个次序生长发育的。这里再次将八卦与万物的生长联系在一起。

六十四卦的次序，似乎也可以从万物生长的角度来理解，《序卦》：

有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者盈也，屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以需……

有天地然后有万物，有万物然后有男女……恒者久也。物不可以久居其所，故受之以遯。遯者退也，物不可以终遯，故受之以大壮。物不可以终壮，故受之以晋……

从这个角度讲，六十四别卦皆可作为巫者行术时所用之符。

《说卦》中还有通常被认为是讲卦象的文字，如：

乾为马，坤为牛，震为龙，巽为鸡，坎为豕，离为雉，艮为狗，兑为羊。

乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。

另外还有八卦各自所代表的所谓卦象，像前面提到的离，“离为火，为日，为电，为中女，为甲胄，为戈兵；其于人也，为大腹；为乾卦，为鳌，为蟹，为蠃，为蚌，为龟；其于木也，为科上槁”。这些文字，后人都用来解释占卜时的卦象，但从作为巫术中所运用之符的角度来理解，也许更好一些。比如前引八卦与牲畜相配的一条，八卦完全可以理解为生殖巫术中所用之符。而与人体相配的一条，则可以理解为是治疗疾病的巫术中所用之符。宋人罗苹曾说，《归藏》之文有乾为天、为君、为父、为大赤、为辟、为卿、为禾、为血卦之类，知与今易通矣。^①如果我们从巫易的角度看《归藏》的这条传文，将其理解为乾卦之符在不同巫术中的运用，也许是一种较好的理解。《说卦》的那些文字，当是从《归藏》继承来的，是对易卦的通释，并不只限于《周易》。

秦简《归藏》卦词中有一些内容与占卜无关，如“三六口，兑兑兑黄衣，以生金；日月并出，兽口口（334）”。这条卦词很像是行巫术时的咒语。这种不讲“昔者”之占例的卦词还有七条，加上文字残缺的，实际数目或不止此。特别值得注意的是，第二卦“天”（《周易》之乾卦），也是这样的卦词，“朝朝不利为草木，贊贊偁下口口口（181）”。乾、坤者，易之门户，对照《周易·系辞传》的乾以易知，坤作成物，我们可以推测，于《归藏》，此句或可以作“坤以易知，天作成物”，其卦词就是明证。而《周易》因为要改变商易的巫术性质，所以坤卦的卦爻辞中不再保留成物的语句。《系辞传》的乾以易知，坤作成物，尽管不再适用

^① 转引自朱彝尊《经义考》卷三，四库全书本。

于周易，但其对于认识原始之易的巫术性质，可谓保留了珍贵资料。

《系辞传》讲生生之谓易，这句话固然可以理解为易是模拟天地之德，但如果考虑到易在巫术中的用途，对这句话就会有更贴切更具体的理解。生生即是指助万物生长，而易卦作为行巫术之符，自然就具有了生生之德。《汉书·艺文志·方技略》“方技者，皆生生之具”，何谓“生生”？李建民先生说：“第一个‘生’，使动用法。第二个‘生’，指生命。”^①这个理解也可以用于解释“生生之谓易”。事实上，如果承认《汉志》之数术与方技，均为上古巫术之流亚，那么对于作为生生之具的方技与易之间内在的思想关联，就会有更好的认识。它们之间所体现的也许正是早期宗教与科学的统一。

再看观象制器的故事，我们固然不能将其直接理解为生生之巫术，但它们之间显然具有历史延续性。在巫术中，不同的卦之所以有不同的用途，其根据在于不同的卦体中蕴涵了不同的神灵，所谓“精气为物”。春秋以后，居于卦体的神灵消失了，象数理论出现。据上文的讨论，象可以生物，观象制器之说自然就出现了，只不过它是将卦象与人造物相挂钩。

《大戴礼记·易本命》：“子曰：夫易之生人、禽兽、万物、昆虫，各有以生。或奇或偶，或飞或行，而莫知其情，惟达道德者，能原本之矣。天一、地二、人三，三三而九，九九八十一，一主日，日数十，故人十月而生；八九七十二，偶以承奇，奇主辰，辰主月，月主马，故马十二月而生。”后面还有将从七九六十三到二九十八，与狗、豕、猿、禽鹿、虎、虫等动物之生联系起来文字。这里要表达的显然是易数也可以生万物。这与观象制器的故事，可以一起视为生生之易在象数时代的新形象与功能。

前人云易本卜筮之书，这个认识现在看来还不全面，易在祈生巫术中还有其特殊的用途，所谓“生生之谓易”，指的正是这个用途。

① 李建民：《死生之域：周秦汉脉学之源流》，中央研究院历史语言研究所专刊之101，2000年版，第61页。

综上所述，易卦曾被作为符，在早期助物生长的巫术中使用，生生之谓易的本义在此。除此之外，商代之巫还有“旁招”之术，治四时以指导生产生活之术。准此，商代之巫，除可以驾驭神灵服务人事之外，还有由对精气的信仰所生的祈生巫术。

殷周革命，周人以五方之神即所谓五正代替四方风掌四时，巫者失其职，史官取而代之。东周以后，天文学发展，五正亦失其官，五行经历了自然化与象数化，遂成中国人之思想律。五行源于四时，《洪范》成于东周。

第四章 天道观的变迁

经过周初的宗教改革，原本属于巫统神灵系统的天神，成为具有伦理意义的道德之天。他可以进行价值评判，只保佑有德之人。作为道德之天，必然具有赏善罚恶的功能，与商代的反复无常的自然神的上帝相比，它更容易让人发生对他的信仰，而不仅仅是敬畏。

◇ 一 西周的天道观

现存西周时期的资料有限，从春秋时期的资料看，西周之天确实有赏善伐恶的功能。《国语·周语中》记载，先王之令有之曰：“天道赏善而伐淫。”这里的先王之令，当在西周初年。《尚书·汤诰》讲“天道福善祸淫”。《汤诰》的具体作成年代不详，但从它倡导这样的天道观来看，无疑不会是作于商代。

在春秋时人的观念中，这种天道观继续存在。《国语·晋语六》记载范文子的话，“君幼弱，诸臣不佞，吾何福以及此。吾闻之，‘天道无亲，唯德是授’。吾庸知天之不授晋且以劝楚乎？君与二三臣其戒之。夫德，福之基也。无德而福隆，犹无基而厚墉也，其坏也无日矣”。在这种天道观的指引下，人秉德而行，也成了天道的一部分。襄二十二年《左传》记载晏平仲之言，曰：“君人执信，臣人执共。忠信笃敬，上下同之，天之道也”。第一章已经指出，德的提出是西周宗教革新的重要内容。正是由于有了德，无常的上帝，才具有了可信仰的品格。

天道的功能如此，天道的内涵是什么？笔者以为，西周的天道的内涵，可以通过萨满教“神祇原道”的观念来理解。“神祇原道”的概念是富育光先生提出的。他说：“古代先民虚幻和狭窄的视觉观念认为浩森无垠的寰宇，具有超世能力的众神明设想也应像人世一样有着固定环域，有自己生活准则，只是由于

人自身渺小低能无法企冀而已。若解决人世与神域之间的二元关系，萨满教观念中便创造了‘输道’、‘寻道’、‘通道’、‘修道’的独特思维意识。这便是萨满教神论‘神祇原道’观念。”^①他还解释说：“‘神祇神道’、‘神祇原道’的意思是一致的，认为在人生活世界之外还有神的世界，而且将它也设想成为同人世一样有自己的原籍、原址，或称为故乡之地。按照类似于人世间的交际形式，神们也在年复一年、日复一日地有条有序地生活着，延续着。这种自成体系的生活和延续，便是所谓神之‘道’（满语 doro），认为神祇是一个有意识的世界，按照他们自己既定成规的生存哲理、美善恶丑等道德规范，构成超世幻境，并且可以评鉴、佑助、困扰人世间的事物和生活。”^②

从这些叙述中可以看出，“神祇原道”的概念包括两层含义，一是在人的生活世界之外，存在一个神的世界，他们有秩序的完美的生活，就是他们的道。二是他们与人世之间有交通的管道，他们可以输道给人世，而人也可以去寻道，并可以独立地修道，从而达到规范人世活动的目的。

鉴于目前的萨满教研究主要限于横断面的考察，我们无法知道“神祇原道”的观念在萨满教的历史中处于什么位置。笔者认为，既然这种观念认为神祇是一个有意识的世界，并用他们的规范来评价人世的活动，那么它应该是比较晚才出现的。与中国古代的历史相对照，将其置于西周比较稳妥。

首先，在西周时期，当也出现了人与神分离的二元世界。人与神的分离，在西周的文献中反映得不够充分，而在《左传》《国语》中却有很多记录。二书所记虽为春秋时人之语，但这显然是西周主流意识形态的延续，而不是春秋时期新产生的。下面是一些具体的记载，《左传》：

桓六年，“所谓道，忠于民而信于神也”。

僖五年，“如是，则非德，民不和，神不享矣。神所凭依，将在德矣”。

① 富育光：《萨满论》，第131页。

② 富育光：《萨满论》，第131~132页。

僖十年，“神不歆非类，民不祀非族”。

僖二十八年，“非神败令尹，令尹其不勤民，实自败也”。

文十五年，“以昭事神、训民、事君，示有等威，古之道也”。

成十六年，“是以神降之福，时无灾害，民生敦厖”。

襄十四年，“夫君，神之主，而民之望也”。

襄二十七年，“尚矣哉，能歆神人，宜其光辅五君以为盟主也”。

昭元年，“弃神人矣。神怒民叛，何以能久”。

昭四年，“是以先王务修德音，以享神人”。

昭七年，“侯主社稷，临祭祀，奉民人，事鬼神，从会朝”。

昭十三年，“吾未抚民人，未事鬼神”。

哀十六年，“有楚国而治其民，以敬事神，可以得祥”。

《国语》中也有很多神与人或民并列的或连称的例子，前文引观射父之语是其中之一，余不备引。这些反映主流意识形态的言论说明，从西周开始，人与神被分成了两个世界。在这个二元世界中，神具有对人世的约束力。与以往不同的是，神不再是随意的自然神，他具有了道德鉴别能力，他对人的赏罚取决于人自身的道德修为。

西周确实也存在神有有秩序的生活，并对人起规范作用的观念。如春秋时期的人就曾讲，“敬在养神，笃在守业，国之大事在祀与戎，祀有执膳，戎有受脢，神之大节也”。^①神有其生活之节，然后再影响到人世。另外，《易》观卦彖传有“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道立教，而天下服矣”。从其对人世有教育意义来说，这里的神道概念与萨满教的神道概念也当相似。

笔者认为，西周的具有赏善罚恶的天道，其内涵是天

^① 《左传》成十三年。

之诸神有规律的运行，具体地说，就是天上日月星辰诸神的运行。日月星辰本为神，即便是地上的人死后，只要他具备成神的资格，他的魂灵也寓居于天上的某一颗星。昭元年《左传》有一个故事：

晋侯有疾，郑伯使公孙侨如晋聘，且问疾。叔向问焉，曰：“寡君之疾病，卜人曰‘实沈、台骀为祟’，史莫之知。敢问此何神也？”子产曰：“昔高辛氏有二子，伯曰阏伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阏伯于商丘，主辰。商人是因，故辰为商星。迁实沈于大夏，主参，唐人是因，以服事夏、商。其季世曰唐叔虞。当武王邑姜方震大叔，梦帝谓己：‘余命尔子曰虞，将与之唐，属诸参，而蕃育其子孙。’及生，有文在其手曰虞，遂以命之。及成王灭唐，而封大叔焉，故参为晋星。由是观之，则实沈，参神也。”

后面还有讲台骀之为汾神来历的文字，不具引。主辰之人，死后则寓于辰星。可见，对天道的信仰，不仅包括对自然日月星辰有规律的运行的信仰与崇拜，还包括对人神的信仰与崇拜。

在笔者看来，萨满教的“神祇原道”指的也是天上日月星辰的运行。从“神祇原道”的观念认为存在一个年复一年周而复始有秩序的神的生活世界看，这个世界应该是天上日月星辰的世界。萨满教研究者指出，“在培训新萨满时，要用三天时间学观天象，能否观天象，是萨满能否取得侍神资格的重要条件”。^①而从一些萨满神歌看，萨满教中确有对星辰世界的仔细观察。可以看一下萨满神歌中的祭星神歌，

“顺星”

众姓中的哪一位，石姓子孙，在此祈祷……

^① 郭淑云：《原始活态文化》，第98页。

今日夜晚，四姓子孙，屈身叩头，逐一宴请，统统随降。

蓝天上的星辰明月，高天上的玉皇帝君，七星北斗星君，五斗星官，二十八宿星官。千颗星君出现，万颗星君出现，三星宿官出现。

祭祀祖先星神，祭祀神坛星神，乞请众祖先神，值此之际，乞请高高的天君降临。^①

从这首歌可以看出，萨满对天上主要的星官都有观察。萨满教的“神祇原道”应该就是星辰运行之道。

◇ 二 春秋时人对神的反思

人们之所以信仰天道，在于其能赏善罚恶。一旦正常的社会秩序崩溃，善不得善报，恶不得恶报，人们对它的信仰就会动摇，西周末春秋初的情况正是如此。我们可以从《诗经》中的一些诗篇，看出人们对天的怨愤之情。

《邶·北门》：出自北门，忧心殷殷。终窭且贫，莫知我艰。已焉哉，天实为之，谓之何哉？

《小雅·节南山》：天方荐瘥，丧乱弘多……不吊昊天，不宜空我师……昊天不傭，降此鞠讻……昊天不惠，降此大戾……不吊昊天，乱靡有定……昊天不平，我王不宁。

《小雅·雨无正》：浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国……如何昊天，辟言不信……胡不相畏，不畏于天。

《小雅·小旻》：旻天疾威，敷于下土。

《小雅·小弁》：何辜于天，我罪伊何？……天之生我，我辰安在？

《小雅·巧言》：悠悠昊天，曰父母且。无罪无辜，

① 宋和平、孟慧英：《满洲萨满文本研究》，第36页。

乱如此熂……昊天已威，予慎无罪。昊天泰熂，予慎无辜。

《大雅·桑柔》：国步蔑资，天不我将……我生不辰，逢天俾怒……天降丧乱，灭我立王。

天似乎并不公平，并没有像人们的预期的那样，奖勤罚懒，惩恶扬善。再看看上帝，

《小雅·菀柳》：上帝甚蹈，无自暱焉。

《大雅·板》：上帝板板，下民卒瘅。

《大雅·荡》：荡荡上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。

甚蹈、板板、荡荡，都是形容上帝的反复无常。而疾威上帝，则是说它的威严。上帝似又回复到其作为自然神的本来面目。有人则干脆怀疑起天来，而将关注点转到人自身。

《小雅·十月之交》：下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，职竞由人……天命不彻，我不敢效我友自逸。

《小雅·何人斯》：不愧于人，不畏于天。

《小雅·小宛》：各敬尔仪，天命不又。

这次对天的信仰的怀疑与动摇，与周初人讲天不可信不同。其时，天本是反复无常的自然之天，人们只是对他敬畏，并不指望他能给予什么，这从甲骨文中无直接祈求于天的记录可以看出，所以周人虽是打着天命的旗号推翻了商纣的政权，但这并不意味着可以依赖于天。而此时，经过周初的改造，天已是道德之天，天有眷佑有德之人的功能，一旦社会系统本身丧失了正常的赏善罚恶的功能，人们对这个社会系统背后的信仰也会产生动摇。两周之际对天的怀疑，反映其时社会上出现了严重的信仰危机。

面对这场信仰危机，社会首先的反应是，原本处于底层的信仰形式纷纷浮出水面，如被主流意识形态所排斥的对巫的祭祀，又出现在宫廷中，鲁隐公就

曾向钟巫祷祠并祭祀他。^①社会上出现了为了获得神的庇佑，而注重祭祀的现象。^②在有些诸侯国，对鬼神的祭祀甚至超过了先君的祭祀。^③碰到自然灾害，更是“靡神不举，靡爱斯牲……上下奠瘗，靡神不宗”。^④但结果并不理想，“后稷不克，上帝不临”。“昊天上帝，则不我遗”，“群公先正，则不我助”。^⑤人们又想着人能够上天，去探知上帝的意旨。即便是周天子，也放弃了神惟德是辅的观念，希望人的魂灵上天，侍奉上帝，以使上帝保佑下民。^⑥并且生人似乎也可以到天上，《史记·赵世家》就记有赵简子昏迷期间上天的事，“赵简子病，五日不知人……居二日半，简子悟，告大夫曰：我之帝所，甚乐，与百神游于钧天”。这种上天的记录，当是巫者魂游的一种变形。尽管王充不相信这个记载，^⑦但将其置于春秋时期，应该说是反映了当时宗教状况的实际。

① 《左传》隐十一年。

② 《左传》中出现多次国君说自己祭祀丰洁，故当得到神的保佑的事例。

③ 如齐国，见《左传》昭二十年。

④ 《诗·大雅·云汉》。

⑤ 《诗·大雅·云汉》。

⑥ 《左传》昭七年，记周王派人去卫国吊丧，且追命卫襄公，说“叔父陟恪，在我先王左右，以佐事上帝，余敢忘高圉亚圉？”

⑦ 《论衡·纪妖篇》。

⑧ 《皋陶谟》有“天明畏自我民明威”，笔者按，这个“天明”应是后人的添加。

王充在《论衡·死伪篇》中，还质疑《左传》中晋太子申生因晋惠公改葬而请于帝的记载，“夫改葬，私怨也，上帝，公神也。以私怨争于公神，何肯听之。帝许以晋界秦，狐突以为不可，申生从狐突之言，是则上帝许申生非也。神为上帝，不若狐突，必非上帝明矣”。王充以自己对上帝的理解，质疑春秋时人的观念，显然不妥，殊不知，由于西周固有秩序的崩溃，也导致了人们对上帝认识的变化，至少在部分人的心目中，上帝又成了纯粹的自然神。

正是面对这场危机，人们开始反思既有的信仰，天是否具有明鉴是非善恶的能力，即所谓明德，鬼神是否有知，甚或有无神灵的问题，都被提了出来。

在西周人的心目中，天是具有所谓明辨是非善恶能力的存在，这是道德之天所必备的神格。《尚书·周书》多次提到天明，《大诰》“用宁王遗我大宝龟，绍天明”，“天明畏，弼我不丕基”，《多士》“惟天明畏”。^⑧天明之可畏，在于它的明察秋毫，人的任何不良行为，天都会知道，并且会降下惩罚。这就是天的明德。

春秋时期，天是否具有明德，受到人们的怀疑。虽说

是“明明上天，照临下土”，^①但并不能改变世间的不公。“昊天孔昭，我生靡乐”。^②天是很明，但那只是一种自然性格，已不是西周令人敬畏的天明。《左传》两次提到天明，昭二十五年，子大叔引子产论礼的话说，“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行……为君臣上下，以则地义；为夫妇外内，以经二物；为父子、兄弟、姊妹、甥舅、昏媾、姻亚，以象天明；为政事、庸力、行务，以从四时”。哀二年，赵简子在铁之战前的誓词说，“范氏、中行氏，反易天明，斩艾百姓，欲擅晋国而灭其君。寡君恃郑而保焉。今郑为不道，弃君助臣，二三子顺天明，从君命，经德义，除诟耻，在此行也”。这两处的天明，显然已经不是天之明德的含义，而是具有权威意涵的自然物。

最早兴起的儒家即以天为不明，据墨子讲，“儒以天为不明”，^③但这并不妨碍他们主张畏天命。在早期儒家那里，天已被还原为自然之天，而不再是道德之天。孔子曾讲“天何言哉，四时行焉，百物生焉”。所谓天命，是自然之天命，是行四时，生百物的天命，所谓“天命之谓性”是也，性即是生，百物之生，是为天命。天仍具有人格特点，但不具有伦理意义，具有不可影响性。职此之故，关于人的命运，儒家主张“有天有人，天人有分”，^④与其讲天命不是一回事。墨子批评儒家“教人学而执有命”，^⑤其实并不了解儒家的“天命”的思想。

关于有无鬼神，鬼神是否有知，也引起了人们的思考。襄十四年《左传》记载，“子鲜从公，及竟。公使祝宗告亡，且告无罪。定姜曰：‘无神，何告？若有，不可诬也。有罪，若何告无？’”《国语·晋语三》记载，秦穆公伐晋，战前，穆公有曰：“杀其内主，背其外赂，彼塞我施，若无天乎？若有天，吾必胜之”。显然，有神无神，在时人的心目中，是存有疑问的。

据墨子讲，儒家是“以鬼为不神”，也有人，如公孟子明确说“无鬼神”^⑥。但儒家又主张祭祀，以昭有神，这看

- ①《诗·小雅·小明》。
- ②《诗·大雅·抑》。
- ③《墨子·公孟》。
- ④《郭店楚墓竹简·穷达以时》。
- ⑤《墨子·公孟》。
- ⑥《墨子·公孟》。

似矛盾的主张，也受到了墨子的批评。儒家的矛盾心理可以通过子贡与孔子的一段对话来理解，

子贡问孔子：“死人有知无知也？”孔子曰：“吾欲言死者有知也，恐孝子顺孙妨生以送死也；欲言无知，恐不孝子孙弃不葬也。赐欲知死人有知将无知也，死徐自知之，犹未晚也。”^①

这段对话可以反映儒家敬鬼神而远之的主张。

与此怀疑的态度相对，是墨家所主张的天志、明鬼的一套思想。在墨家看来，天下之所以乱，在人不明天志，不信鬼神。

《天志下》子墨子言曰：天下之所以乱，其说将何哉，则是天下士君子，皆明于小而不明于大。何以知其明于小不明于大也，以其不明于天之意也。

《明鬼下》子墨子言曰：逮至昔三代，圣王既没，天下失义，诸侯力正，是以存夫为人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝弟长贞良也。正长之不强于听治，贱人之不强于从事也。民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火，退无罪人乎道路率径，夺人车马衣裘以自利者并作，是以天下乱。此其故何以然也，则皆以疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。今若使天下之人，偕若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则天下岂乱哉。

① 《说苑·辨物》，又见《孔子家语》（卷二）。

② 《上海博物馆藏战国楚竹书》（五），上海古籍出版社2005年版，第310页。

这种观念，与西周关于天有道德鉴别力的观念相同。新近发表的《上海博物馆藏战国楚竹书》第五册有一种《鬼神之明》的文献，开篇即讲“今夫鬼神有所明，有所不明”，^②整理者曹锦炎先生认为是《墨子》佚篇，笔者感觉其似乎是在有意调和儒墨两家的观点。

此外，墨家非命的主张与周人关于天命不常的观念也

相同。从这个意义上讲，真正继承了西周宗教思想的是墨家。^①与周人略有不同的是，墨家在无常的天命中所发掘的有常，不是德，而是义。墨子讲：“天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。然则天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱，此我所以知天欲义而恶不义也。”^②与西周为政以德思想相应，墨家提出为政以义，也就是尚贤、尚同、兼爱、非攻、节用、节葬等一套政治主张。墨家的主张在社会上曾经十分流行，孟子有“天下不归杨，则归墨”之慨。

从早期儒墨宗教思想的对立看，西周的信仰体系已经崩溃，墨家思想之受欢迎，说明鬼神信仰在社会的底层有广泛的基础，而对于社会的上层，一种新的天道信仰正在形成，那就是这里要探讨的新天道观。

◇ 三 春秋的天道观

陈来先生曾将春秋时代的“天道”观念，归纳为三种，第一种是宗教的命运式的理解，第二种用法是继承周书中道德之天的用法，第三种是对“天道”的自然主义理解。^③对这三种“天道”观念的来历以及相互间的关系，陈先生没有论述。据前所论，西周的道德之天，其具体内涵仍是自然之天的运行，只不过人们赋予了它赏善罚恶的功能，而这种能力又是以唯德是亲的观念改造善恶无常的自然神的结果。因此，在笔者看来，陈先生的第一种天道观，所谓宗教命运式的理解，其实是指具有赏善罚恶能力之天道的罚恶的形式与手段。春秋时期的天道观，主要是两种，一种就是西周的道德之天，另一种则是所谓的自然主义的理解。而对天道的自然主义的理解，是对西周道德之天的还原，即将赏善罚恶的功能与天之运行相分离，而保留其日月星辰之运行的内涵。

首先看春秋时代的有关天道的记载。襄九年《左传》记载了晋侯与士弱的一段对话，

^①傅斯年先生已有此论，见其《性命古训辨证》之《墨子之非命论》，见氏著《民族与古代中国史》，河北教育出版社2002年版。

^②《墨子·天志上》。

^③陈来：《古代思想文化的世界》，生活·读书·新知三联书店2002年版，第62~66页。

晋侯问于士弱曰：“吾闻之，宋灾于是乎知有天道，何故？”对曰：“古之火正，或食于心，或食于昧，以出入火。是故昧为鹑火，心为大火。陶唐氏之火正阏伯居商丘，祀大火，而火纪时焉。相土因之，故商主大火。商人阅其祸败之衅，必始于火，是以日知其有天道也。”

另外，又如：

昭九年：夏四月，陈灾。郑裨灶曰：“五年，陈将复封，封五十二年而遂亡。”子产问其故，对曰：“陈，水属也，火水妃也，而楚所相也，逐楚而建陈也。妃以五成，故曰五年。岁五及鹑火，而后陈卒亡，楚克有之，天之道也，故曰五十二年。”

昭十年：十年春王正月，有星出于婺女。郑裨灶言于子产曰：“七月戊子，晋君将死。今兹岁在颛顼之虚，姜氏、任氏实守其地，居其维首而有妖星焉，告邑姜也。邑姜，晋之妣也。天以七纪，戊子逢公以登，星是乎出，吾是以讥之。”

昭十一年：景王问于苌弘曰：“今兹诸侯何实吉？何实凶？”对曰：“蔡凶。此蔡侯般弑其君之岁也，岁在豕韦，弗过此也。楚将有之，然壅也。岁及大梁，蔡复楚凶，天之道也。”

昭十七年：冬，有星孛于大辰，西及汉。申须曰：“彗所以除旧布新也。天事恒象，今除于火，火出必布焉，诸侯其有灾乎。”梓慎曰：“往昔吾见之，是其征也。火出而见，今兹火而章，必火入而伏，其居火也久矣，其与不然乎？火出，于夏为三月，于商为四月，于周为五月。夏数得天，若火作，其四国当之，在宋卫陈郑乎。宋，大辰之虚也；陈，大皞之虚也，郑，祝融之虚也，皆火房也。星孛及汉，汉，水祥也。卫，颛顼之虚也，故为帝丘，其星为大水，水，火之牡也。其以丙子若壬午作乎。水火所以合也。若火入而伏，必以壬午，不过其见之月。”

昭十八年：夏五月，火始昏见。丙子，风，梓慎曰：“是谓融风，火之始也。七日，其火作乎。”戊寅，风甚。壬午，大甚。宋卫陈郑皆火。梓慎登大庭氏之库以望之，曰：“宋卫陈郑也。”数日皆来告火。

裨灶曰：“不用吾言，郑又将火。”郑人请用之，子产不可……子产曰：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不

或信？”

《国语·晋语四》也有一节文字讲到天道，

子犯曰：“天赐也。”民以土服，又何求焉。天事必象，十有二年，必获此土。二三子志之。岁在寿星及鹑尾，其有此土乎。天以命矣，复于寿星，必获诸侯，天之道也，由此始之。有此，其以戊申乎。

从这些记载看，天道就是天上星辰的运行，是具体而实在的东西，所以古人会说“天道多在西北”。^①

在前引关于天道的叙述中，也包含类似萨满教“神祇原道”观念的两层含义。子产关于天道远人道迩的叙述，表明在当时人的心目中，也存在着天与人的二元世界，天上星辰的运行构成天道，人世的活动构成人道。在子产看来，这两个世界是分立的。儒家也是这个观点，所以孔子平时很少谈论天道。^②但在裨灶、梓慎等人看来，两个世界之间是有联系的，所谓“天事恒象”、“天事必象”，反映的正是两个世界间的联系。裨灶、梓慎等人所持的天道观，显然是从西周的天道观演化而来。

与西周时期的天道观相比，春秋时期的新天道观，不再认为天具有依据人的德行赏善伐恶的能力，但天仍有知吉凶的能力，由星辰之运行，可以窥知人事之祸福，所谓“天垂象，见吉凶”。西周的天道观，据上所论，强调的是天的有秩序、有规律的运行。天道与人事的联系，主要通过德实现。在前引关于天道的文献中，有关于恒星活动者，如根据大火星的出没进行的预测。但仅凭恒星观测，显然不足以应付新天道观的需求。这种缺乏变化的天道，不能满足人们预测人事祸福的需要。因此，春秋时期兴起的对天行的观测，更多地侧重于占变、占异。前引文献中，更多的是关于行星者，如关于岁星的预测；还有是关于彗星的。在随后勃兴的星占术中，主要以观变为主，其中又以

① 《左传》襄十八年。

② 《论语·公冶长》子贡说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”

五大行星与彗星为主。可以说，新天道观的兴起，促进了古代天文学的发展。

此外，与西周的天道观相比，从新天道观中，产生出天命的观念。前面已讲过，西周虽讲天命，但并没有人之祸福有恒常之天命的观念，天对人的赏罚，取决于人自身的行为。早期的天命，其实只是天令，而不具有定数的意涵。宣三年《左传》记载了楚子问鼎的故事，王孙满说“成王定鼎郏鄏，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改，鼎之轻重，未可问也”。这里的天命观念，显然是王孙满自己的观念，而不能作为西周有天命观念的证明。对于已被还原为自然之天的新天道观来说，天之运行具有不可更改的特点，加之天地对应的分野学说，天所昭示的祸福，也无法更改。昭二十六年《左传》记载，齐有彗星，齐侯使禳之，晏子曰：“无益也，只取诬焉。天道不谄，不贰其命，若之何禳之？”“天道不谄，不贰其命”，在哀十七年《左传》又被表述为“天命不谄”。^①尽管这里的命，其本义仍是令，但作为自然之天，其令的背后，蕴涵着数的规定。而这种具有数的特征的天命观，才是后人理解的命数的观念。孔子讲“死生有命”，此命便是指命数。

这种天命观念认为，天命以异常的天象为其呈现形式，所谓天事必象、天事恒象是也。在这种观念的指导下，春秋战国之际兴起了观测天象的热潮。《左传》僖五年载，“公既视朔，遂登观台以望，而书，礼也。凡分、至、启、闭，必书云物，为备故也”。这里出于为备的目的望云气，与天命或无关系，但即便是出于备灾异的目的，其背后的观念必然也是自然现象与人事之间存有关联。并且，鲁公亲自登台，说明这在当时是一件很重要的事。战国之时，“其察機祥候星气尤急”。^②这里所急者，急于知晓天命也。正是因为这个观念，后世帝王常常禁止民间修习天文之学。

① 昭二十七年《左传》则为“天命不谄”。

② 《史记·天官书》。

新的天道观念的出现，使人们对天的信仰发生了新的变化，天的道德意义减退，自然特点增强。不过这个自然之天，与巫统所尊的自然天神又有本质区别。这个天不再

① 《左传》定
十一年。

具有自由的意志，不再是善恶无常、随意任性的天神，他虽兼具善恶，但其善恶有度、有章可循；它不是因为人们对它的恐惧而受到崇拜，而是因其有信受到人们的敬畏。

在这种观念支配下，人们不是通过祭祀，也不是通过修德，而是通过“从象”，通过顺天地之常，来获得福泽。《国语·周语下》太子晋之语讲，“夫事大不从象，小不从文，上非天刑，下非地德，中非民则，方非时动，而作之者，必不节矣，作而不节，~~磨~~之道也”。这里提到作大事要从象，作小事要从文，文也是象，不要违背天刑、地德、民则与时动等一套规则，就可以无害。《越语下》范蠡讲，“四封之外，敌国之制，立断之事，因阴阳之恒，顺天地之常，柔而不屈，强而不刚，德~~虐~~之行，因以为常……兵胜于外，福生于内，用力甚少而名声章明，种也不如蠡也”。这里讲立断之事要“因阴阳之恒，顺天地之常”，也是新天道观影响下的新观念。

这种新观念本也是效法天道的结果。《国语·越语下》记载范蠡之言，“天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。夫圣人随时以行，是谓守时。天时不作，弗为人客；人事不起，弗为之始。今君王未盈而溢，未盛而骄，不劳而矜其功，天时不作而先为人客，人事不起而创为之始，此逆于天而不和于人”。又说，“臣闻古之善用兵者，贏缩以为常，四时以为纪，无过天极，究数而止。天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者~~则~~是行。阳至而阴，阴至而阳；日困而还，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，与之俱行”。这两段话都是讲，人当效法天道行事。这里的天道仍是天上日月星辰的运行~~限~~不过，此时人们已经从具体的天道中悟出了一些哲理性的认识，如这里讲的“天道盈而不溢”。同时代的伍子胥也~~说过~~，“盈必毁，天之道也”。^①两人所悟虽不相同，但都是从具体的天行中悟出。这为以后天道观的进一步发展，即天道与具体的天行相分离，天与神相分离，准备了条件。

马王堆帛书《黄帝书·观》：“天道已既，地物乃备。

散流相成，圣人之事。圣人不琢，时反是守。优未爱民，与天同道。”在新的天道观下，圣人返以守时，与天同道，就是对民的爱。这与以前的为政以德的观念不同。

◇ 四 天人之际

萨满教“神祇原道”观念中，神如何将道输给人间，人如何去求道，具体方式不可详知。西周的天道观念下，人神之间道的交流，一方面是天授道与人，所谓“皇天用训厥道，付畀四方”，^①当然这只是一种观念；另一方面是人通过祭祀去取道。《国语·周语上》记载内史过之言，“古者先王既有天下，又崇立上帝明神而敬事之，于是有朝日夕月，以教民事君”。通过事神来教民，此当即所谓的以神道立教。神的世界存在尊卑主次，人的世界也有等级，所谓“天有十日，人有十等。下所以事上，上所以事神”。^②儒家文献对这种观点有不少论述，姑举两则：

《礼记·礼运》：故玄黄在室，醴盏在户，粢醍在堂，澄酒在下，陈其牺牲，备其鼎俎，列其琴瑟管磬钟鼓，修其祝嘏，以降上神与其先祖，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以齐上下，夫妇有别，是谓承天之祐。

《礼记·乐记》礼乐儻天地之情，达神明之德，降兴上下之神，而凝是精粗之体，领父子君臣之节。

新兴的儒家，虽然对鬼神持怀疑态度，但在学理以及实践上，尚未找到他们所主张的人世秩序的合理依据与有效推行之的手段，他们只能依靠传统的手段来论说与推行他们的主张。从他们的论说中，大致可以想象西周以神道立教的模式。

春秋时期的新天道观，其天道与人道的联系，从前引文献中可以看出，是通过象与数实现的。通过象联系比较

① 《尚书·顾命》。

② 《左传》昭七年。

好理解，所谓天垂象，见吉凶，天上大火星出现，地上就有火灾。通过数联系，如前引昭十年《左传》讲“天以七纪”，裨灶便预测晋君将历七月而死。而岁星十二年一周天，前引《晋语四》子犯便说十二年后必获此土。天事与人事，存在数的一致性。前引范蠡之言“无过天极，究数而止”，也体现了天人之间的这种联系。

《国语·周语下》记载伶州鸠论律，“律所以立均出度也。古之神瞽考中声而量之以制，度律均钟，百官轨仪。纪之以三，平之以六，成于十二，天之道也”。这里将制律中数的运用称之为天之道，意味着这些人世所用之数是由天定的，所谓“受数于天”，^①这反映了天道与人道的交流也主要体现在数上。在谈到七律时，伶州鸠说：

昔武王伐殷，岁在鹑火，月在天驷，日在析木之津，辰在斗柄，星在天鼋。星与日辰之位，皆在北维，颛顼之所建也，帝喾受之。我姬氏出自天鼋，及析木者，有建星及牵牛焉，则我皇妣大姜之侄伯陵之后，逢公之所凭神也。岁之所在，则我有周之分野也。月之所在，辰马农祥也，我太祖后稷之所经纬也。王欲合是五位三所而用之，自鹑及驷七列也，南北之揆七同也。凡人神以数合之，以声昭之。数合声和，然后可同也。故以七同其数，而以律和其声，于是乎有七律。

这里讲七律的由来，其真实内涵无法尽知。但其系结合其时的天道来论说，则无疑义。这里讲“凡人神以数合之”，明确交代了天道与人道之间联系的中介是数。

天人以数合，还表现在人体的象天上。古人认为人的“孔窍肢体，皆通于天”，“天有九重，人亦有九窍。天有四时，以制十二月，人亦有四肢，以使十二节。天有十二月，以制三百六十日，人亦有十二肢，以使三百六十节”。正因人本象天而生，所以举事必须顺天，“举事而不顺天者，逆其生者也”。^②这里人与天的相似，也是通过数的相似表达

①《鹖冠子·世兵》。
②《淮南子·天文》。

的，即所谓“人副天数”。^①

《周易·系辞传》讲“河出图，洛出书，圣人则之”，尽管图、书究为何指，学界存在争论，但最通行的还是宋人提出的数字说。从数为天道与人道交流的中介来看，以河图洛书所记为数字之说最为合理。所谓“圣人则之”，是指圣人循天数而动，循时而动，循天道而动。当然，河图、洛书是否如宋人所说的那样的五行生成数或九宫数，则有待考证。

讲到数，则必然涉及史。上述天道观的变迁，所反映的其实也是从巫到史的变化。尽管西周巫统已经消失，祭祀之人也不能称之为巫，但祭祀中与神交通不可避免。尽管祭祀不是为了求福，而是为了教民，但从准备祭祀，到祭祀的全过程，都必须考虑神的所好。也就是说，尽管西周的天道观念下，已经不需要巫去通神，但神无疑是其中的核心。春秋时期，据前所论，神的存在以及神灵是否有知的问题，成为人们反思的对象。这样，祭祀的核心价值就发生了动摇。《礼记·郊特性》讲，“礼之所尊，尊其义也。失其义，陈其数，祝史之事也。故其数可陈，其义难知也”。这段议论，显然是针对当时社会上流于形式的祭祀而发的。孔子说，“祭如在，祭神如神在”，也是因此而发。无论如何，神是西周天道观的中心。

春秋时期的新天道观则不然。在上述关于天道的叙述中，尽管大火、岁星本身都具有神格，但在它们与人事之间，看不见任何祭拜的痕迹。天人之间以象、数合，人所要做的就是勤于观象，推演数理。春秋战国数术的勃兴，与这种新天道观对人们所提出的要求，有直接关系。早期对天象的观测，由巫来承担，从战国时期三家星中有巫咸一派来看，巫对古代天象观测是有贡献的。不过，新天道观念的出现，与其时社会上的巫无关。武王克商以后，事实上已经不存在独立的巫统。观测天象，成为史官的职责。

^① 该观念的表述见于董仲舒《春秋繁露》。

焉知天道”，反映的正是这个历史事实。

◇ 五 释数

人神既以数合，这意味着数是万事万物背后的东西。从现有文献看，天有天数，地有地数，人有人数，^①历有历数，礼有礼数，甚至一些抽象的道德情感概念如仁，^②如情，^③也有数。可以说，数的观念渗透到了一切领域，以至抽象的哲学概念——道——也有数。《庄子·知北游》云：“于是泰清问乎无穷，曰：子知道乎？无穷曰：吾不知。又问乎无为，无为曰：吾知道。曰：子之知道亦有数乎？曰：有。曰：其数若何？无为曰：吾知道之可以贵，可以贱，可以约，可以散。此吾所以知道之数也。”这里的道之数，在《淮南子·道应》中，理解略有不同，“无为曰：吾知道有数。曰：其数奈何？无为曰：吾知道之可以弱，可以强，可以柔，可以刚，可以阴，可以阳，可以窈，可以明，可以包裹天地，可以应待无方。此吾所以知道之数也。”既然数如此重要，那么它在古人心目中究竟扮演什么样的角色。

无论是在古人，还是在今人眼中，数首先是一种计量方式，所以古书中常以“数度”连称或并举。不过，在古人看来，数比度更为根本。《庄子·天下》云“明于本数，系于末度”，以数为本，以度为末。《说苑·辨物》云“百度得数而有成”，数是度的基础。

除此之外，在古人看来，数具有极大的神秘性。人类学中有所谓“圣数”“模式数目”“巫术数目”或“神秘数目”等称谓。^④中国古代，对数有很丰富的思想，这里着重作一介绍。

古人认为，数一方面是事物存在的形式，凡物皆有数，所谓“物生而有象，象而后有滋，滋而后有数”。但反过来，数对事物本身有规范约束的功能，此即所谓数纪的观念。《春秋繁露·阳尊阴卑》云：“天之大数，毕于十旬……十者，天之数所止也。古之圣人，因天数之所止，以为数纪。”

①“人數”见《春秋繁露·玉杯》。

②《礼记·表记》。

③“情之數”，见《荀子·正名》。

④参见叶舒宪：《中国神话哲学》，中国社会科学出版社1992年版，第192页。

这里以十为天之大数。也有以十二为天之大数，哀七年《左传》云“制礼上物，不过十二，天之大数也”。有了这些大数，事物自然受其纲纪。

《国语·周语上》：伯阳父论周将亡，“若国亡不过十年，数之纪也。夫天之所弃，不过其纪。”

《鶡冠子·王鉢》：天用四时，地用五行，天子执一以居中央，调以五音，正以六律，纪以度数，率以刑德……此所以与天地总。

《新语·明诫》：鸟兽草木尚欲各得其所，纲之以法，纪之以数，而况于人乎。

《春秋繁露·天地阴阳》：天地阴阳木火土金水九，与人而十者，天之数毕也。故数者至十而止，书者以十为终，皆取之此。

这样的材料还有不少，不具引。

数纪的观念与所谓定数的观念联系在一起。《庄子·骈拇》云“且夫骈于拇者，决之则泣，枝于手者，乾之则啼，二者或有余于数，或不足于数”。这里的数就是定数五。《吕氏春秋·数尽》云“长也者，非短而续之也，毕其数也”。这里所毕之数，也是定数。定数也不限于具体可数的事物，不可计量的事物也有定数。《吕氏春秋·贵当》“性者，万物之本也，不可长不可短，因其固然然之，此天地之数也”。这里的天地之数，就是指万物皆以之为根本的“性”，这当然是无法计量的。

基于数纪与定数的观念，数往往表现于一个系统。

《鶡冠子·忧民》：五岁小康，十岁一凶，三十岁一大康，盖曰大数。

《春秋繁露·为人者天地》：天地之数，不能独以寒暑成岁，必有春夏秋冬。

有的文献虽只提到数，但其内涵也是代表一种系统。《春秋繁露·二端》云“故王者受命，改正朔，不顺数而往，必迎来而受之者，授受之义也”。这里数显然是一个文化系统。《吕氏春秋·仲秋纪》云“凡举事，无逆天数。必因其时，乃因其类”。这里的天数则是后面讲的时、类的自然系统。

由于可以代表一个系统，数自然就具有了的理。《说苑·复恩》引孔子的话说：“物之难矣，小大多少，各有怨恶，数之理也。”而由于有理，所以古人常

将其与理或法并举。

《管子·兵法》：治众有数，胜敌有理。察数而知理……

《管子·制分》：必知强之数，然后能胜……必知胜之理，然后能胜。

《吕氏春秋·任数》：且夫耳目知巧，固不足恃，惟修其数，行其理为可。

《吕氏春秋·论人》：举错以数，取与遵理，不可惑也。

《鹖冠子·近迭》：圣人按数循法，尚有不全。今无数而自因，无法而自备。

由于这些特征，数也成为必须遵循的东西。循数则得到肯定，背数则受到批评。

《新书·数宁》：大数既得，则天下顺治……为之有数，必万全无伤。

《淮南子·诠言》：释道而任智者必危，弃数而用才者，必困……事生则释公而任私，背数而任己……君好智，则倍时而任己，弃数而用虑。

《淮南子·齐俗》：释术数而任耳目，其乱必甚矣。

除了遵循数外，数本身对世间万物以及人的行为也有规定性。

《吕氏春秋·博志》：凡有角者无上齿，果实繁者木必庳，用智褊者无遂功，天之数也。

《春秋繁露·楚庄王》：礼无不答，施无不报，天之数也。故王者法天，贤者法圣，此其大数也。得大数而治，失大数而乱。

《春秋繁露·天地之行》：春之所生不得过秋，秋之所生不得过夏，天之数也。

《春秋繁露·阴阳出入上下》：天道大数，相反之物也，不得俱出，阴阳是也。

《春秋繁露·五行之义》：使人必以其序，官人必以其能，天之数也。

由这些规定性出发，数与命也发生了关系。

《春秋繁露·人副天数》：天地之符，阴阳之副，常设于身，犹天也。数与之相参，故命与之相连也。天以终岁之数，成人之身。

《新语·思务》：天地之数，斯命之象。

可以说，世间的一切，都由数决定。

《荀子·仲尼》：其霸也宜哉，非幸也，数也。

《荀子·议兵》：多地以正，故四世有胜，非幸也，数也。

《荀子·强国》：故四世而有胜，非幸也，数也。

《吕氏春秋·观表》：众人则无道至焉，无道至，则以为神，以为幸。非神非幸，其数不得不然。

《吕氏春秋·知分》：凡人物者，阴阳之化也。阴阳者，造乎天而成者也。天固有衰嫌废伏，有盛盈蚕息，人亦有困穷屈匱，有充实达遂。此皆天之容物理也，而不得不然之数也。

《吕氏春秋·塞塞》：世之直士，其寡不胜众，数也。

《淮南子·诠言》：胜在于数，不在于欲；先在于数，而不在于欲。

《春秋繁露·同类相动》：试调琴瑟而错之……五音比而自鸣，非有神，其数然也。

《论衡·治期篇》：世之治乱，在时不在政；国之安危，在数不在教。

这种观念的出现，说明神决定世界，作为社会主导性力量的观念已经成为过去。不仅如此，数决定论的出现，使神的活动也受到了限制。神再也不是以前任性随意的神，也不再是以前视人之德行而给予赏罚的神，其活动的背后也存在着数。它的给予赏罚，因其出现的时地的不同而不同，即所谓由数决定，即便是至上神也不例外。从这个意义上讲，具有自由意志、具有道德审判力的神已经死了，代之而起的受到数的约束的神。

从以上的叙述看，中国古代存在着对数的信仰。而在这种信仰的背后，正是对天道的信仰。《淮南子·缪称》云“欲知天道，察其数”，揭示了天道与数背后的关联。《庄子·天运》有一段老子与孔子关于求道的对话，“老子曰：子恶乎求之哉？（孔子）曰：吾求之于度数，五年而未得也”。这段记载未必可信，但从中却可以看出古人心目中度数与道的关联。尽管《庄子》中否定了通过度数求道的可能，但这在其他学派中却得到肯定。《鶡冠子·世兵》云“道有度数，

故神明可交也”。当然这里的道与《庄子》之道内涵是否完全一致，还值得讨论，但至少可以说明，数与道之间，关系是极为密切的。《淮南子·天文》云“故律历之数，天地之道也”。径将数等同于道。而古代文献中，数与道可以互换。如前引《左传》哀七年“制礼上物，不过十二，天之大数也”，《潜夫论·班禄篇》引作“天之道”。而前人对文献中的数也或径以道释之。如高诱对前引《吕氏春秋·仲秋纪》“凡举事，无逆天数”的解释，“天数，天道”。因此，可以讲，对数的信仰，就是对天道的信仰。这是新天道信仰与旧天道信仰在内涵上的根本不同。

综上所述，西周合巫统血统为一，出现了人神分离的二元世界，同时，出现了所谓天道与人道的分别。天道就是神道，它对人世有规范、教导的意义，即所谓“神道立教”。两周之际的社会动荡，使人们对天道的道德审判力产生怀疑，鬼神的有无与有知无知，也成为问题。在此背景下，一种新的天道观出现了，它将道德审判力从原来的天道中剥离，将其还原为自然的天体运行。然后依据象与数，构建天道与人道之间的关系。在这种天道观下，原先自由任性或具有道德审判力的神，转变为受到数约束的神，神的人格特点，让位于自然特点。数成为决定一切的力量，天命观念由此出现，数术从此兴起。

第五章 从神话到宇宙论

上章讨论了上古信仰从神道向天道的转变。作为一种信仰，仅凭简单的说教，是不能令人完全信从的，必须有与信仰对象相关的、可以成为人们精神生活之组成部分的如文学、风俗等的辅助，这种信仰方能深入人心。上古时人的精神生活，可供论述的材料不多，然神话应该是其主要内容。对于神道信仰来说，神话以故事的形式，强化了人们对神的生活的了解，以及对现实社会生活的认同。

关于人的出现，古代有这样一则神话：

天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，务剧，力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。故富贵者黄土人，贫贱凡庸者絇人也。^①

①《太平御览》卷七十八引《风俗通义》。

②袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社1980年版，第389页。

③马凌诺斯基：《原始心理中的神话》第一节“神话在生活中的作用”，收入《巫术、科学与宗教》，第101页，Waveland Press, Inc. 1992年。译文用朱岑楼译本。

袁珂先生讲，神话中的“贫富贵贱之别，乃阶级社会阶级烙印”。^②这样的神话对于帮助人们接受不平等的社会现实，无疑是有作用的，在某种程度上疏解了现实的苦难给人造成的精神上的压抑。马凌诺斯基在谈到神话时说：“神话不是一种满足科学兴趣的解释，而是一种远古事实的故事式的复活，为了满足宗教期望、道德渴求、社会顺从、明确主张，甚至实际需要而讲述……神话不是聪明的辩解或艺术的想象，而是原始信仰和道德格言的实际写照。”^③神话对于维护宗教信仰，维持社会秩序，都有积极的意义，这已成为共识。

关于西周神道与神话的关系，鉴于史料的不足，这里无法展开论述，本章主要讨论宇宙论与春秋以后兴起的新天道观的关系，以及与之相关的一些问题。

◇ 一 宇宙论与天道

宇宙论与天道的关系，类似于神话与神道的关系。神话是对神道的具体阐述，宇宙论则是对天道的具体阐述。天道，据上章所论，其本义为天体运行。天体运行之于人类生活的核心意义在于时，人类生产生活所依据的岁时月日，无不依天体运行而定。司马谈《论六家要旨》说：“尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏。然其序四时之大顺，不可失也……夫阴阳、四时、八位、十二度、二十四节，各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡，未必然也，故曰使人拘而多畏。夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经，弗顺则无以为天下纲纪。故曰，四时之大顺，不可失也。”这里讲到天道之大经，是所谓春生夏长，秋收冬藏，也就是生物成物。与生物成物主题相关的，除了四时外，还有其前面提到的阴阳、八位、十二度、二十四节等内容，它们构成了所谓的宇宙论。

宇宙论包含宇宙生成论与宇宙结构论，中国古代的宇宙生成论约有三类。

第一类是抽象的模式，如见于《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”。这种模式是将纷繁复杂的宇宙演化，归约为简单的数字模型，是一种高度抽象的宇宙生成模式。

第二类是具体的生成模式，这种模式描述了宇宙从无到有的全过程，每一个过程都很具体。比如《淮南子·天文》，开始便叙述了宇宙天地生成的全过程：

天墜未形，冯冯翼翼，洞洞漏漏，故曰太昭。道始于虚霤，虚霤生宇宙，宇宙生气。气有汉垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气为水，水气之精者为月。日月之淫为精者为星辰。

从虚廓之宇宙开始，先生气，由气再形成天与地，由天地而阴阳，由阴阳而四时，由四时而万物。又如张衡于《灵宪》中所叙述的宇宙生成论，其云：

太素之前，幽清玄静，寂漠冥默，不可为象。厥中为虚，厥外为无。

如是者永久焉，斯谓溟涬，盖乃道之根也。道根既建，自无生有。太素始萌，萌而未兆，井气同色，浑沌不分。故道志之言云‘有物浑成，先天地生。’其气体固未可得而形，其迅速固未可得而纪也。如是者又永久焉，斯为庞鸿，盖乃道之干也。道干既育，有物成体。于是元气剖判，刚柔始分，清浊异位。天成于外，地定于内。天体于阳，故圆以动；地体于阴，故平以静。动以行施，静以合化，烟鬱构精，时育庶类，斯谓太元，盖乃道之实也。^①

这里用溟涬、庞鸿、太元三阶段描述宇宙生成过程，分别相当于道之根、干与实。道根为虚无，相当于《淮南子·天文》的虚廓之宇宙；道干为未分之元气，相当于《淮南子·天文》的宇宙生元气；道实乃是天地万物，相当于《淮南子·天文》的天地生成以后的内容。

第三类则是虚实兼顾的生成模式，如《鹖冠子·环流》：

有一而有气，有气而有意，有意而有图，有图而有名，有名而有形，有形而有事，有事而有约，约决而时生，时生而物立。

无论是哪一种类型，都讲到物之生成。可以说，生物也是宇宙论的核心，此前的种种过程描述，都是为生物服务的。天道的要旨是生物，宇宙论则是讲述万物之生成如何可能。从这个意义上讲，宇宙论是阐述天道的。

事实上，古人往往将宇宙论与天道放在一起叙述。如《淮南子·天文》在前引的宇宙生成论后接着讲：

天受日月星辰，地受水潦尘埃。昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。天道曰圆，地道曰方。方者主幽，圆者主明。明者，吐

① 文字据《后汉书·天文志上》注引。

气者也，是故火曰外景；幽者，含气者也，是故水曰内景。吐气者施，含气者化，是故阳施阴化。

前三句讲天倾西北、地不满东南的天地结构，仍是宇宙论的内容，可以称之为宇宙结构论。紧接着讲“天道曰圆，地道曰方”。可以认为，天道与宇宙论之间存在着联系。与此结构相同的还有湖北荆门郭店楚墓出土的竹简《太一生水》。^①

《太一生水》共十四支简，现在一般将其分为两部分，前八支简，内容相对独立，讲太一生水，然后生天地，直至成岁。^②尽管这里没有提到生万物，但成岁，实际上就是为万物的生长提供了基本的条件。简文后面也提到万物，说太一的依时而行，为万物创造了条件与法则。因此，前八支简讲述的内容，也可以说是宇宙生成论。

后六支简，则又可归为一类，主要讲天地与天道。关于这部分内容，学术界的兴趣多集中在所谓名字的探讨上。这里顺便也谈一下笔者对这段文字的理解。为讨论方便，先抄录简文于下，文字用通行字。

天道贵弱，削成者以益生者，伐于强，责于[口]。是故不足于上]者，有余于下；不足于下者，有余于上。

下，土也，而谓之地；上，气也，而谓之天。道亦其字也，青昏其名。以道从事者，必托其名，故事成而身长。圣人之从事也，亦托其名，故功成而身不伤。天地名字并立，故讹其方，不思相[当。天不足]于西北，其下高以强；地不足于东南，其上[口口口]。^③

这两节文字与前八支简的关系，与《淮南子·天文》先讲宇宙生成，再讲天地形状与天道的结构相同。前八支简讲宇宙生成论，这两节文字则讲天道与天地结构，从这个角度看，《太一生水》十四支简当是一个整体。

知道了这两节文字的中心内容，其中有些文字便容易

① 冯时先生已指出，《太一生水》与《淮南子·天文》最接近，冯文《郭店楚简〈太一生水〉研究》，戴氏著《出土古代天文学文献研究》，（台北）台湾古籍出版有限公司2001年版。

② [法]马克认为《太一生水》的宇宙论属历法宇宙论，见其《先秦岁历文化及其在早期宇宙生成论中的作用》，《文史》2006年第2期，总第75辑。

③ 简序及分章从裘锡圭先生说，但两章先后次序，笔者以为当如此安排。裘说见氏文《〈太一生水〉“名字”章解释——兼论〈太一生水〉的分章问题》，载《古文字研究》第二十二辑，中华书局2000年版。又收入氏著《中国出土古文献十讲》，复旦大学出版社2004年版。

疏通了。目前争议比较大的，是对“道亦其字也，青昏其名”一句的理解。关于“青昏其名”，笔者同意夏德安教授以“青昏”为某物之名的理解，^①而不赞成将其读作“请问”。不过，夏先生将“青昏”理解为天地的名，笔者认为，不如李零先生将其看做是天地未生时的混沌状态或天地所由生的清浊二气更好。^②这样看，前面的“道亦其字也”，就比较好理解。李零先生认为，道是天地的字，没有文献根据。笔者认为，这两句话与《老子》第二十五章讲的内容相近。“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”。《老子》将先天地生之物强名为“大”，字之曰“道”。《太一生水》将先天地生之物名之为“青昏”，字之为“道”。也就是说“道亦其字也”，虽紧承天地之后，但并不是天地之字。而从道“亦”其字看，先天地生之物除有道作为其字之外，还有别的字。或许，天、地都是它的字，所以笔者将裘先生所分的“天道贵弱”章置于“名字”章之前。这样，在“名字”章讲下土为地、上气为天之前，有一个上下相分的过程。为什么是上气下土，从上下文看，是因为天地的形成遵循了天道贵弱的原则，气与土相比为柔弱，故气为上。这里的天道已经是抽象化的天道，而不是具体的天行。也就是说，宇宙的生化过程也体现了天道。

“名字”章真正难解之处，笔者以为是“天地名字并立，故讹其方，不思相当。天不足于西北……地不足于东南……”。这里，如果承认作者所述的内容，前后有紧承关系，那么，天不足于西北，地不足于东南，应当是“不思相当”的结果。思，从裘先生读作“使”。也就是说，大神在生天地时，有意使天和地不相当，天缺西北，地缺东南。这样，“故讹其方”也比较容易理解。讹者，错也。方者，形也。故讹其方，指故意使天地形体错位。“天地名字并立”，比较难理解，从上下文的关系看，这当是大神故意使天地错位的原因。如所周知，神话关于天缺西北，地缺东南的解释，是共工怒而触不周之山。这里作者似乎要给出

① 见李零：《读郭店楚简〈太一生水〉》，载氏著《郭店楚简校读记》，北京大学出版社2002年版。

② 见李零：《读郭店楚简〈太一生水〉》，载氏著《郭店楚简校读记》，北京大学出版社2002年版。

新的解释，即天地名字并立。结合“太一生水”章太一先成天、后成地的次序，笔者认为，作者是有天尊地卑的观念的，这也从天道贵弱发展出来的。而从名字的角度看，二者并立，即是对等的，并无差异。为了给它们造出差异，故意使它们形体错位，于是便有了天不足西北，地不满东南的宇宙结构。

宇宙论与天道的关系，还见于《上海博物馆藏战国楚竹书》(三)的《恒先》：^①

恒先无有，质、静、虚。质，大质；静，大静；虚，大虚。自厌不自忍，域作。有域焉有气，有气焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。未有天地，未有作行。出生虚静，为一若寂，梦梦静同，而未或明，未或滋生。气是自生，恒莫生气。气是自生自作，恒气之生，不独有与也。域，恒焉，生域者同焉。昏昏不宁，求其所生。翼生翼，畏生畏，悼生悲，悲生悼，哀生哀，求欲自复。复生之生行，浊气生地，清气生天。气信神哉，云云相生。信盈天地，同出而异生，因生其所欲。察察天地，纷纷而复其所欲。明明天行，唯复以不废……

天道既载，唯一以犹一，唯复以犹复。恒气之生，因。

《恒先》的宇宙论，包含两个层面，一是由气而有有，认为天地由气所生，所谓“浊气生地，清气生天”。这就是引文中所述的创生过程。另一层面则是由域而有有、生、意、言、名、事，这是从形名的角度立论。这部分文字，这里省略了。这两个层面都可以追溯到恒。《恒先》也提到了天道，笔者曾指出，“天道的一与复，是无与有两个层面的特征，而均统属于天道，可见从恒开始的宇宙生成，本没有超出天道的范围”。^②换个角度理解，《恒先》的宇宙生成过程也体现了天道。而天道是从具体的天行中抽象而来的，《恒先》也提到了“天行”，所以其天道当是前面讲的抽象

① 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》

(三)，李零释文，上海古籍出版社2003年版，第288~295页。

② 详拙文《〈恒先〉思想探微》，载江林昌等主编：《中国古代文明研究与学术史》，河北大学出版社2006年版。

化的天道。

◇ 二 从神话到宇宙论

现在讨论宇宙论的起源。宇宙论，一般认为包括两方面内容，一是宇宙生成论，一是宇宙结构论。通常讲的盖天说、浑天说等属于宇宙结构论范畴，而关于天地、阴阳、四时、万物的生成，则是宇宙生成论。因此，《太一生水》十四支简应同属于宇宙论的范畴，前八支简是讲生成论，后六支简则是讲结构论。

冯时先生曾将《楚帛书》、《太一生水》、《淮南子·天文》的宇宙论进行比较，发现神明的地位越来越低。笔者不赞成将《楚帛书》的宇宙论与后两者放在一起进行比较，后两者显然是一元的宇宙生成论，而《楚帛书》则是一种二元论的观点，其中的伏羲、女娲，类似《淮南子·原道》讲的泰古二皇。尽管《原道》在二皇前，还讲了道，但在笔者看来，那是从宇宙论过渡到哲学后添加上去的，犹如《老子》四十二章在“一生二，二生三，三生万物”之前，又加上“道生一”，这也是哲学化的结果。不过冯先生讲，从《太一生水》到《淮南子·天文》，可以看出神明的式微，倒是很有启发意义。前面几章都提到神的自然化问题，宇宙论的兴起，从某种意义上也可以视为神话自然化的结果。下面就结合《太一生水》的前八支简所述宇宙生成论，谈谈笔者对此问题的理解。

首先，抄录简文于下，文字从简：

大一生水，水反辅大一，是以成天。天反辅大一，是以成地。天地复相辅也，是以成神明。神明复相辅也，是以成阴阳。阴阳复相辅也，是以成四时。四时复相辅也，是以成滄热。滄热复相辅也，是以成湿燥。湿燥复相辅也，成岁而止。故岁者，湿燥之所生。湿燥者，滄热之所生也。滄热者，四时[之所生也。四时]者，阴阳之所生，阴阳者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，大一之所生也。是故大一藏于水，行于时。周而或[始，以已为]万物母。一缺一盈，以已为万物经。此天之所不能杀，地之所不能埋，阴阳之所不能成。君子知此之谓……

关于这段文字，学者已有很多讨论，笔者也曾发表过一些意见。^①现在回过头看那篇文字，尤其是再从神话向宇宙论转换的历史视角考察时，其中的有些观点就必须修正了。^②

与本文相关的，主要是对太一的认识需要修正。在那篇小文中，笔者采纳李学勤先生的意见，认为太一为帝星。这个解释本来是后人根据《史记·天官书》“中宫天极星，其一明者，太一常居也”得出的，如郑玄就认为“太一者，北辰之神名”。^③《史记》这句话本意是讲，天极星是太一的居所，而郑玄却反过来认为太一是北辰之神。当然，郑氏之言未尝不可以理解为太一是居于北辰之神的名字，但从他引“或曰太一出入所游息于紫宫内外，其星因以为名”来看，他自己没有这样理解，后人也很少这样去理解。李先生，包括笔者，接受的都是郑玄对太一的解释。这种看法现在看来有问题，而郑玄所引“或曰”的意见，应该是正确的。



马王堆帛书《太一避兵图》^④

太一就是至上神上帝。《道门通教必用集》卷七：“脚踏北斗，跨踞魁罡，太一作水，周流万方。”《史记·天官书》讲“斗为帝车”，这里的太一脚踏北斗，当是至上神帝。又太一“脚踏北斗，跨踞魁罡”，与马王堆帛书《太一避兵图》的太一形似，^⑤帛画太一作“大”

①拙文《〈太一生水〉发微》，载庞朴等《古墓新知》，台湾古籍出版有限公司2002年版。

②详拙文《〈太一生水〉的再认识》，待刊。

③《易纬乾凿度》卷下注。

④采自《马王堆汉墓文物》，湖南出版社1992年版，第35页。

⑤据笔者所知，最早注意图解《太一生水》的是李零先生，他在《读郭店楚简〈太一生水〉》中，引用了三个视觉材料，一是“兵避太岁”戈，一是《太一避兵图》，一是曹氏朱符，并据以画了《太一生水》图表。李文载《道家文化研究》第十七辑。丁四新先生也注意到以《太一将行图》与《太一生水》互证，见其《郭店楚墓竹简思想研究》，北京东方出版社2000年版，第104~105页。这里有一点必须说明，李建毛、胡文辉先生认为，帛书图画上一般认为是太一的神像当是社神，这样，是否可以将道经中的太一与帛画图像作比较，便值得进一步研究，本文只是一次尝试。李文《马王堆汉墓“神祇图”与原始护身符》，载《马王堆汉墓研究文集》，长沙：湖南出版社1994年；胡文《马王堆〈太一出行图〉与秦简〈日书·出邦门〉》，《江汉考古》1997年第3期。

字人形，跨踞三龙，与这里的太一有相似之处。“太一作水”，“作”可理解为生，太一作水就是太一生水，与《太一生水》内涵有相似之处。这里还有另外一种可能，“太一作水”下有小字注云：“杜、张皆是‘作’字，杨本是‘在’字，‘作’字为善。”该书其它地方出现文字异同时，多以杨本为善，若依杨本，此处则为“太一在水，周流万方”，则与《太一生水》“太一藏于水行于时”含义相近。就这里先已有了北斗而论，以后一种文本更可信。《太一生水》的太一，是宇宙的元始存在，而它又可以藏于水行以时，若以之为北辰之神，不好解释。学者或从数术的角度来理解太一藏于水，然数术的出现是以宇宙论为基础，我们可以由数术出发揭示其背后的宇宙论，但若以为宇宙论本身就是数术，则有本末不辨之嫌。所以，还是将《太一生水》的太一，理解为至上神上帝为好。

准此，《太一生水》的宇宙论，还没有完全脱去神创宇宙的痕迹。这样去理解其中的神明，则显然是指天地之间的神灵。

萨满教主张神创论，但据萨满教研究者所论，“其中渗透着唯物主义的因素。万物虽由神而生，但万物并非凭空而生，而是神凭借其他物质而生成。正如土耳其萨满教学者阿·伊南所说：‘一般地讲，虽然信奉萨满教的突厥人的宇宙起源论承认“造物腾格里”，但远不能把“创造”的概念理解为“从无到有”。因为最早的腾格里也要有一个栖身之处，为了创造万物，手里就有些物质……腾格里创造万物是给已经存在的物质以形式。’”^①并且，“随着人类认识能力的增强，抽象思维的能力也有所提高，体现在一些民族中有关生成万物的原初物质的变化：‘气生万物，光生万物’，造物所凭借的物质已由某种具体的物质演变为较为抽象的物质概念——‘气’。当然，无论是具体的自然物质，还是抽象的物质概念，作为神灵造物的凭借之物，都同样说明萨满宇宙观在万物生成方面所表现出的唯心主义和唯物主义相互交织这一特征”。^②

① 郭淑云：《原始活态文化——萨满教透视》，第19~20页。

② 郭淑云：《原始活态文化——萨满教透视》，第21页。

《太一生水》的宇宙观，从某种意义上讲，也是神创论，也是唯物主义与唯心主义交织在一起。其中的水，似乎正是“最早的腾格里”的栖身之处，同时，也是造物者手中所掌握的物质。进一步讲，它还是抽象思维发达后，人们所发现的具有无所不在特征的物质概念。

有必要指出的是，从神话到宇宙论的发展，并不意味着存在一个包括后来宇宙论所有元素的神话创生故事，经历自然化或祛魅，而成为宇宙论。神话创生多是一个个片段，天地、四时各有其神话，造物造人也各不同。而作为宇宙论，其旨趣不仅要给出现实事物来历的解释，更重要的，是要在给出解释的同时，彰显天道。天道广大，片段的叙述显然不能彰显这个特色。于是人们将各种片段结合在一起，宇宙论就出现了。这种制作的痕迹，《太一生水》中有明显的反映，即作者有意识地将四时的季节特征分开，认为“岁者，湿燥之所生。湿燥者，滄热之所生”。四时特征原为并列，不存在谁生谁的问题，《太一生水》作者这样讲，足以说明作者是在“创作”宇宙论。^①

^① 详见拙文《〈太一生水〉发微》。

◇ 三 模式化宇宙的诞生

宇宙论，就其本意来讲，是要给出现实存在来历的解释，给出天地结构的说明。从这个意义上说，神话中也包含有宇宙论的内容，比如共工触不周山的故事中，就蕴涵着对天地结构的认识。但宇宙论与神话有一个重要不同，神话是以一个个故事的形式出现，侧重于神创事件的具体过程；而宇宙论是思维高度抽象化的结果，是一个符号化的存在。与此相关，尽管神话的内容可以不断更新，但两个不同的神话故事，如果不能揭示出它们共同的结构，它们之间便无法通约。宇宙论正好相反，它似乎正是不同的神话故事之间所共有的结构。这种结构一经产生，世间的一切，自然或人事，都可以纳入这种结构。这种思维模式，以抽象的宇宙生成方式为基本背景，不妨称之为模式化的

宇宙，或符号化的宇宙。这不仅体现在宇宙创生的符号化，也体现在宇宙结构即天地结构的符号化上。通常所讲的天圆地方的基本模式，就是天地结构符号化的结果。

天圆地方的观念，远古时代即已存在。良渚文化的玉琮，内圆外方，论者皆谓象征天地。含山凌家滩玉版，饶宗颐、李学勤诸先生也认为体现了天圆地方的观念。^①春秋战国时代，这种质朴的观念在受到人们的质疑的同时，^②又被注入了新的内涵。这个新内涵，就是所谓阴阳五行的内容。这种具有新内涵的符号在很多方面都有体现，这里以1993年发现的王家台秦简的《政事之常》为例，予以说明。

据王明钦先生介绍，《政事之常》，“共65支简，其中两支空简未编号。其形式是用直线、斜线画成图表，然后书写文字。文字分四圈书写，图表中间书写‘员（圆）以生方（方）、正（政）事之常’八字，分正反两个方向书写两遍。其余三圈分十二部分书写，文字朝四个方向，每面书写三组”。三圈文字间的关系，“第三圈是对第二圈文字的解释与说明，皆位于第二圈每组文字的下方，可与第二圈文字内容一一对应起来；第四圈是进一步的阐述，从正反两方面阐述第二圈文字的观点，但这一部分文字并非位于第二、三圈同一内容文字的正下方”。^③

这里值得注意的是，图表中间“圆以生方，政事之常”八字，分两个方向书写。王明钦先生引睡虎地秦简《为吏之道》“中不方，名不章；外不圆，祸之门”为说，又将其与天圆地方的观念联系起来。^④笔者按，《为吏之道》的文字，文意侧重在为官之道要外圆内方，与宇宙结构上的天圆地方的模式没有太大关系。^⑤《政事之常》的圆以生方，结合其从内向外的扩散格局看，它应该是符号化了的天圆地方模式。如所周知，真正表现宇宙结构的“式”，正是内圆外方格局。从内向外的叙述格局，正是圆以生方的具体体现。

《政事之常》的内圆体现在哪儿呢？笔者以为图表中间的八字，分两个方向书写两遍，所体现的正是内圆。王明

① 饶宗颐：《饶宗颐二十世纪学术文集》卷一《史溯》，第47页，李学勤：《走出疑古时代》，第117页。

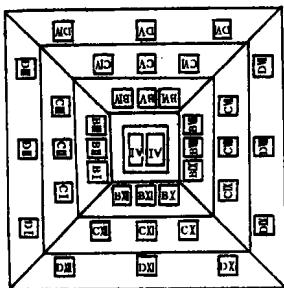
② 《大戴礼记·曾子天圆》。

③ 王明钦：《王家台秦墓竹简概述》。

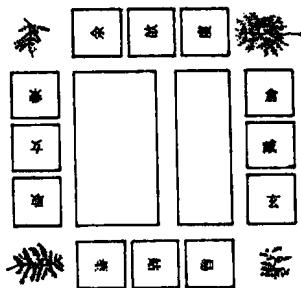
④ 王明钦：《王家台秦墓竹简概述》。

⑤ 外圆内方的模式，见诸实物者，虽有日晷、铜镜等，但那些似乎都不是为了表现宇宙结构的。

王明钦先生所绘的示意图如下，



《政事之常》排列示意图



楚帛书图式^①

中间两方框方向一致，显系失误，邢文先生所绘之图，为一正一反，则是对的。^②这种文字一正一反的安排，王明钦先生已指出，还见于长沙出土的战国《楚帛书》。《楚帛书》一般认为应分三篇，帛书中间两篇文字的方向也是一正一反。这种安排，尤其《政事之常》还是完全相同的八字，显然有所寓意。笔者以为，这里反映的是后世太极图上阴阳回互的格局，阴阳回互恰好构成所谓的内圆。

阴阳回互式的内圆，所表征的原始信息是什么，是仅仅反映阴阳二气的激荡互补，还是别有所指？笔者以为，这种模式当是以天地为原本。所谓天不足西北，地不足东南，正好也是这种互补的模式。新近发表的《随州孔家坡汉墓简牍》《日书》“岁”篇云：“天不足西方，天柱乃折；地不足东方，地维乃绝。于是名东方而树之木，谓之青；名南方而树之火……金，谓之白；名北方而树之水，谓之黑；名中央而树之土，谓之黄。于是纪谓而定四向，和阴阳，雌雄乃通。”^③文中“名中央而树之土，谓之黄”，笔者以为是受五行思想影响的结果。这里值得注意的是，在定四向之前先讲了天地。不仅如此，还提到天地不足之形状。笔者以为这里体现的正是所谓的圆以生方。

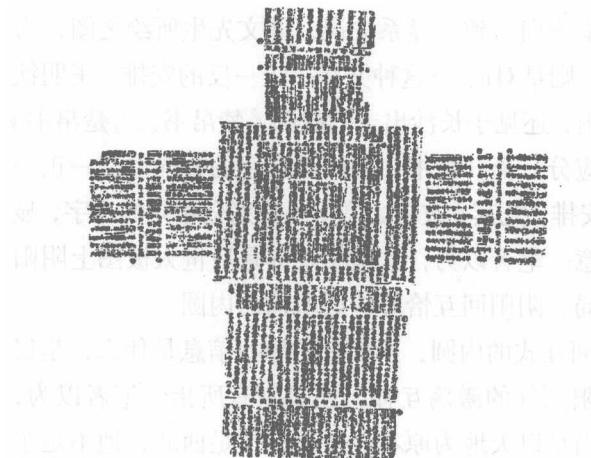
《周礼》的文本结构似乎也是圆以生方的体现。首先是天官与地官，此构成内圆；然后是春夏秋冬四官，而春夏秋冬可以对应于东南西北，此构成外方。

①采自李零：
《中国方术考》，第
111页。

②Xing Wen 邢
文, Pictorial Ar-
rangements of Exca-
vated Early Chinese
Manuscripts. 载《新
出简帛研究》，第
420~431页。

③《随州孔家
坡汉墓简牍》，文
物出版社2006年
版，第184页。

与此内容相关的还有一种文献，即我们所熟知的《管子·幼官图》。过去我们不理解《幼官图》为什么只重复《幼官》的内容，现在有了《政事之常》，我们知道，那是古代图文一体的著述方式。而《幼官》是对《幼官图》的文字眷录，也就是说，先有《幼官图》，后有《幼官》，《幼官》中有“此居图东方向外”等文字，便是证明。后人将《幼官图》也变成类似《幼官》的文字陈述，是不了解古代这种特殊的图文并貌的方式所致。过去，郭沫若先生复原《幼官图》，而不再保留以前《幼官图》的纯文本格式，不能不说这是卓识。^①



郭沫若复原之《玄宫图》

关于《幼官图》，学者多有复原，笔者认为，郭先生的复原，将文字直接抄成图形，最接近原意。像《政事之常》一样，《幼官图》原来也当有钩线，但不可能像是现代学者所绘的线图。郭先生复原的那副图，四方的安排，大致可从，其对中间文字的安排，不一定妥当。按照郭先生的布局，由内向外，层层外推。但我们看《幼官》对《幼官图》的文字眷录，先本图，后副图，也就是说，《幼官图》不仅在内容上，在形式安排上，必也可以使眷录者作出明确的划分。郭先生用副图包本图的方式来安排，笔者以为，显然不如《楚帛书》那样，使文字方向相反，来得更清楚。更

^① 见《管子集校》(一)，郭先生称之为《玄宫图》，《郭沫若全集·历史编》(卷五)，人民出版社1984年版。

重要的是，中间文字逆向回互式的安排，是内圆外方的宇宙符号所决定的，而不是凭空猜想，《政事之常》，就是最好的证明。据此，仿《政事之常》之样式，《幼官图》的排列当如下安排：中央，中方本图与副图，文字互倒，构成内圆；四方，由里向外，四方本图围绕中央，构成第一层，四方副图则构成第二层。

从《政事之常》以及相关文献看，春秋战国之世，人们不仅获得了对宇宙的整体理解，而且立即将这个宇宙符号化为人们的特定的思维模式。这个模式，不仅影响着人们对人事的理解与安排，也影响了人对神以及神的活动的理解与安排。神与人共同生活在这个模式化的宇宙中。

模式化宇宙之产生的确认，对于认识阴阳五行思想的出现极有帮助。过去学界认为阴阳与五行的结合，是在汉初，但从圆以生方的宇宙模式看，战国之世应当已有阴阳五行思想。内圆中包含了天与地，其所指示的是阴阳，而地与外方则又构成了所谓的五行。西方学者所热中讨论的大宇宙、小宇宙问题，实际就是模式化的宇宙在宏观与微观世界不同尺度上的体现。他们依据既有文献，所认为的这种宇宙模式的产生时间，也略为偏晚。^①

◇ 四 通神之本的新阐释^②

从神话到宇宙论的变迁，不仅改变了人们对世界的认识，还改变了人们对既往的通神手段的理解。巫术神话时代对通神的理解，已经不能满足新的宇宙观的要求。人们需要神，同样也需要符合新宇宙论的关于通神手段的新的理解。看两则材料：

《礼记·礼运》：“是故夫礼，必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。”

《吕氏春秋·仲夏纪·大乐》：“音乐所由来者远矣，生于度量，本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳。”

① Nathan Sivin,
State, Cosmos, and
Body in the Last
Three Centuries B.
C., *Harvard Journal of
Asiatic Studies* No.1
(1995):5-37.

② 本节内容已
发表于《周易研
究》2006年5期，题
为《系辞传“易有
太极”章要旨释
论》。

阴阳变化，一上一下，合而成章。”

如所周知，礼与乐是西周时代人们通神的主要手段。宗周时代对礼乐为什么能通神的理解，没有文献可以征引。根据通常的理解，礼主要是通过在特定的日子祭祀神灵，而神灵于是日降临，闻到供品的歆香，就算是达到目的了。成五年《左传》记载了这样一件事，“婴梦天使谓己，祭余，余福女”。这里祭祀通神已经成为人的潜意识的一部分。乐之通神，则在于音可上通于天，神听到后就会降临人世。在这里，神是被视为具有主观意志与爱好的存在。当新的天道观、宇宙论兴起后，前文已提到，这样的神已不复存在，代之而起的循规蹈矩的神灵。面对这种转变，人们对礼乐之所以能够通神的理解也发生了变化，就是上文所引的两则材料。

鬼神成为受宇宙法则支配的存在，人与其相通，也必须以宇宙法则为基础，礼乐与鬼神沟通，其中也必须暗含着宇宙法则。因此，这两则材料讲，礼与乐都是本于太一而生。

除了礼乐外，上古通神还包括卜筮的运用。卜筮之所以能够通神，与卜筮之人有很大关系。就易占讲，它与巫的游魂直接相关。在新的宇宙论背景下，这种通神断吉凶的方式，显然不适应要求。必须与新宇宙论挂钩，方可获得新的生命。

第二章已经指出，商周时期，龟占一直重于易占，但东周以后，龟占衰落，而易占则继续发展。或以为这与孔子好易有很大关系，但对孔子为什么好易，又无解释。事实上，孔子对蓍龟何以灵验，也有自己的解释。“子路问孔子曰：猪肩羊膊可以得兆，蓍苇蒿芼可以得数，何必以蓍龟？孔子曰：不然。盖取其名也。夫蓍之为言蓍也，龟之为言旧也，明狐疑之事当问蓍旧也”。^①这完全是人文化的解释，如果这段记载真实可信，事实上很难将孔子好易作为后世易占胜出的理由，因为用人文的标准来看龟占与蓍

^① 《论衡·卜筮篇》。

占，犹如我们从理性的立场来观察，二者没有什么区别。笔者以为，这与两者在新宇宙论的条件下，是否得以成功转化，有密切关系。

《易·系辞》曰：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”关于章的要旨，张岱年先生曾归纳前人之说有四种，即天地起源说、画卦说、揲蓍说、大中说。^①时至今日，影响较大的有两说，一是认为该章是讲天地的起源，即所谓宇宙生成论，张先生即主是说。一是认为该章是讲卦的产生，这实兼上画卦、揲蓍二说，又与宇宙论联系在一块，如英国的葛瑞汉，便将画卦说与宇宙论联系起来论说。^②在交代笔者对该章内涵的理解前，有必要辨析以往主要说法的可靠性。

首先看将其与卦之产生联系起来的观点。朱熹《周易本义》书前有伏羲八卦次序图，即所谓小横图，图后即引了《系辞传》的这节文字，省去了最后两句。他在该章下注曰：“一每生二，自然之理也。易者，阴阳之变，太极者，其理也。两仪者，始为一画以分阴阳；四象者，次为二画以分太少；八卦者，次为三画而三才之象始备。此数言者，实圣人作易自然之次第，有不假丝毫智力而成者。画卦揲蓍，其序皆然。”^③显然朱熹认为《系辞传》的这节文字讲的是占卜中卦的产生。而有了这个系联，认为该章是从易占的具体实践中来，就顺理成章了。

笔者以为，这里需要区别两个判断，其一，“易有太极”章是对八卦生成的解释；其二，“易有太极”章是从八卦生成中提炼出来的。前者包含于后者之中，而后者以八卦确实是这样生成的事实为前提。朱熹《周易本义》所主张的应该是后一个判断。

这个判断难以成立，因为它的前提，即八卦确实是这样生成的事实，存在问题。近三十年来数字卦的研究表明，易卦的早期形式由具体的数字组成，早期一至十，除二、三、四外都有出现，后渐趋简化，最终变为阴阳爻的形式。所以伏羲画卦之说显然不能成立。

① 张岱年：《论〈易大传〉的著作年代与哲学思想》，载《中国哲学》第1辑，三联书店1978年版；又收入氏著《当代学者自选文库·张岱年卷》，安徽教育出版社1998年版。

② [英]葛瑞汉：《论道者：中国古代哲学论辩》，张海晏译，北京中国社会科学出版社2003年版第413～414页。

③ 朱熹：《周易本义》，中国书店影印1922年商务印书馆本，1987年版。

再看揲蓍，《系辞传》记载了应该说其时尚在使用的揲蓍的具体过程，“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二，以象两；挂一以象三；揲之以四，以象四时；归奇于扐，以象闰。五岁再闰，故再扐而后挂”。用此方法，最后得出的不外四个数，即六、七、八、九。显然它已不是原始的揲蓍方法。不过，这并不妨碍作者仍然用“易有太极”章表述八卦的产生过程，因为作者当时可能已经不知道更古老的揲蓍方法，所以，关键还得看“易有太极”章与“大衍之数”章之间有无联系。

① 孔颖达：《周易正义》卷七注引，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版。

② 孔颖达：《周易正义》卷七，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版。

③ 马王堆帛书《要》，陈松长、廖名春释文，载陈鼓应主编《道家文化研究》第三辑“马王堆帛书专号”，上海古籍出版社1993年版。

④ 孔颖达：《周易正义》卷七疏引，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版。

⑤ 孔颖达：《周易正义》卷七疏引，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版。

⑥ 孔颖达：《周易正义》卷七疏引，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版。

前人有将两章联系起来的，如王弼说：“演天地之数所赖者，五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”^①孔颖达发挥王弼之说，说：“则四十九，蓍也。蓍所以堪用者，从造化虚无而生也。若无造化之生，此蓍何由得用也。”又说：“太一虚无，无形无数，是非可数也。然有形之数，由非数而得成也。即四十九是有形之数，原从非数而来，故将非数之一总为五十。”^②根据孔颖达的解读，王弼将不用的那个一，不看成是一根蓍草，而是看作易的太极，显然他是想将大衍之数与易有太极联系起来。笔者以为，王弼的解释脱离占卜的具体实践，解释那个不用的一是不妥的。那些从事具体占卜的人，按照孔子的看法，是“赞而不达于数”、“数而不达于德”的，^③他们占卜时心中只会有神，恐不会有虚无的太极存在。

不将不用之一与太极相联系的人似乎更多，京房认为“其一不用者，天之生气，将欲以虚来实，故用四十九焉”。^④荀爽云：“卦各有六爻，六八四十八，加乾坤二用，凡有五十。乾初九潜龙勿用，故用四十有九。”^⑤顾欢则说：“立此五十数以数神，神虽非数，因数而显，故虚其一数，以明不可言之义。”^⑥主张“易有太极”章是讲八卦产生的过程的朱熹，在《周易本义》中也没有将这个不用之一与太极相联系。笔者以为，这个不用的一根蓍草，是占卜者揲蓍

之前用以祭祀神灵的，并无太多复杂的内涵。

事实上，作者对揲蓍过程的象征意义的理解，与“易有太极”章，无法对应。除了不用之一不能与太极对应外，分而为二以象两，也无法与两仪对应。如果可以对应，那意味着四十九根蓍草是太极，那还不如以不用的一为太极的好。再者，尽管揲蓍中分而为二的结果必是一奇一偶，但这个行为本身是随意的，而太极生两仪，两仪之间不仅是阴阳呼应，而且还有对等的意思。再往下，挂一以象三，这在“易有太极”章中缺如。

再往下，揲之以四，以象四时，这似乎与两仪生四象相对应，但事实也不对。尽管前人有将四象释为四时，如虞翻说：“故四象生八卦，乾坤生春，艮兑生夏，震巽生秋，坎离生冬者也。”^①李道平解释说，“‘生春’犹言生乎春也”，^②是对的。准此，“大衍之数”章可以与“易有太极”章相联系。不过，虞翻的解释不一定对，如孔颖达就认为，四象是指金木水火。^③笔者则以为，如果没有“易有太极”章所述是宇宙生成论的先入之见，两仪生四象之四象可以有更好的解释。事实上，《系辞传》中本有对四象的解释，它一方面讲“易有四象，所以示也”，又说“是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也”。笔者以为，用此四象解释两仪生四象，似乎更为合理，因为它本身没背离易断吉凶的根本宗旨。

再往下，归奇于扐，以象闰。五岁再闰，故再扐而后挂，与四象生八卦，则完全不能对应。所以，从占卜实践中易卦的产生过程看，“易有太极”章当不是从占卜实践中来的。朱熹与王弼的解释虽具有高度的抽象性，但我们不能以他们的论说为依据，认为该章论说的是占卜实践中八卦的产生过程。

不能将该章理解为卦的产生过程，那么它所表述的是不是宇宙论呢？笔者认为也不是。作为宇宙论，不能仅关乎一种事物的起源，而必须论及万物的起源，要以生物为

① 李鼎祚：《周易集解》“四象生八卦”注引，此据李道平《周易集解纂疏》，潘雨廷点校，中华书局1994年版。

② 李道平：《周易集解纂疏》，潘雨廷点校，中华书局1994年版，第602页。

③ 孔颖达：《周易正义》（卷七），中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版。

核心。结合前面两则关于礼乐的论说，这里显然也是想将八卦的出现，放到新宇宙论的背景下进行论说，以使易占得到新时代的认可。从后人对它的误解看，作者是成功的。正是由于有了这个基础，才有了两汉象数易学的大发展。

借助宇宙论，给通神手段以新的阐释，那么，应该先存在相关的宇宙生成论，然后才有这些论说。一定是先有了像《太一生水》所述的宇宙生成论，才会有《吕氏春秋》与《礼记》中关于音乐与礼之起源的论述。《系辞》的“易有太极”章，与论礼乐起源的材料一样，也当有以太极为终极概念的宇宙生成论模式为背景。但截至目前，尚未发现这种证据。不过，据《庄子·大宗师》讲，道“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深”，这里的太极显然具有宇宙论意义。因此当时应该存在以太极为初始起点的宇宙生成论。有趣的是，马王堆帛书《系辞传》与“易有太极”章对应的文字，开头作“易有大恒，是生两仪”。而已知的宇宙生成论确有以“恒”为其终极起点的，那就是上文提到的《恒先》。《恒先》中，恒是一个终极概念，其云“恒先无有”，似乎是针对《老子》第四十二章“道生一”以及《庄子·大宗师》“(道)在太极之先而不为高”讲的，因为作者自己主张以天为道，所以不赞成在生成宇宙的终极概念之先还存在“道”，所以便讲“恒先无有”。^①当然，《恒先》的宇宙生成论并不是“易有大恒”所借用的那个宇宙生成模式，那个宇宙生成模式还有待于考古新材料的进一步证实，但无论如何，“易有太极”章当有具体的宇宙生成论为其背景。

◇ 五 “数之法出于圆方”

^①关于《恒先》的宇宙生成模式及其思想，详见拙文《〈恒先〉思想探微》。

《周髀算经》商高在回答“数安从出”的问题时，说“数之法出于圆方，圆出于方，方出于矩”，下文接着谈到了勾三股四弦五以及用矩之道的问题。张光直先生联系甲骨文

巫字从二“工”，而矩在古文字像人手持工之形，于是运用这节文字作为证据，论证巫是知天知地又能通天通地的专家。^①这个论征很吸引人，得到了不少学者的响应。

从前面的讨论看，古代宇宙论强调的是“圆以生方”，或者“先有圆，焉有方”，^②与《周髀》的观念显然不同，所以能否将巫理解为执矩通天的人，尚有可疑之处。笔者认同巫从“十”的看法，前文已有讨论，不再多叙，这里借用这句话作为标题，讨论一下圆方模式在巫术与数术中的运用，从而更好地认识巫、数之术与宇宙论的关系，同时也有助于理解后世宇宙论的来源。

圆方象征着天圆地方，在古代中国的研究中，这已是一个常识。如所周知，良渚文化的玉琮，形状为内圆外方，张光直先生说，“专从形状上看，琮是天地贯通的象征，也便是贯通天地的一项手段或法器”。^③笔者赞成这个解释。第三章笔者曾推测凌家滩玉龟与玉版相结合的用途，认为是巫者乘龟往来于天地、遨游于四方的象征，因为玉版上也有圆方模式图形。

这里顺便提一下，巫者通天，最初是完全凭借昏迷术，而不需要交通工具，良渚的玉琮所象征的应该就是这种最初的交通天地的情况。良渚玉器上还发现了鸟纹，张先生认为也是巫者登天的凭借。^④这里需要略作解释，在萨满文化中，鸟是人的灵魂的象征，萨满教研究者指出，“北方民族护魂、招魂术十分流行，被呼唤的婴儿灵魂是鸟巢中的小鸟或鸟卵。婴儿灵魂是鸟，鸟栖息树上，而且在上面筑穴搭巢。由此树木成了承载婴儿胚胎的圣物，北方有些民族称它为氏族树或氏族灵魂树。许多北方民族把它叫做“托若”，托若也指氏族祭祀时树立的神灵降临之树”。^⑤萨满的灵魂也不例外，也像鸟一样栖息在树巢中。一位美国学者曾这样描述，“通古斯萨满米扬诺夫·萨米扬说：‘天上有一棵树，萨满在获得法力之前，灵魂就栖居在树上。这棵树的枝上有安置和哺育灵魂的巢。树的名字叫“托若”，它上面的巢筑得越高，里面哺育的萨满就越强，他知道得

① 张光直：《商代的巫与巫术》，戴氏著《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店1999年版。

② 上博楚简《恒先》。

③ 张光直：《谈“琮”及其在中国古史上的意义》，戴氏著《中国青铜时代》，引文见书293页。

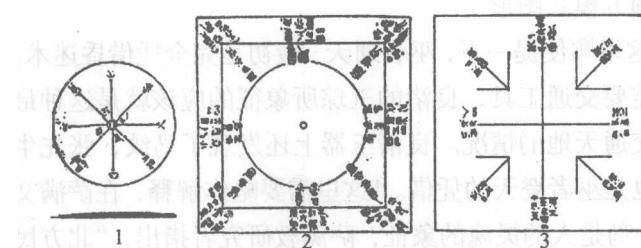
④ 张光直：《商代的巫与巫术》、《谈“琮”及其在中国古史上的意义》。

⑤ 孟慧英：《尘封的偶像——萨满教观念研究》，第245页。

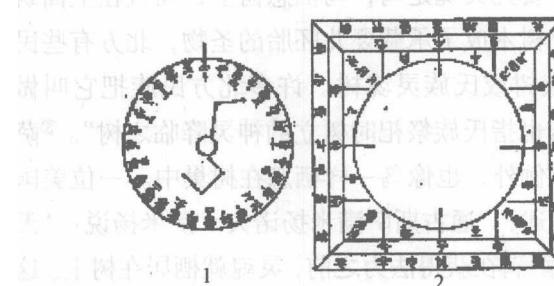
就更多，看得也更远……根据我们的信仰，一个人成为萨满时，他的灵魂就顺这棵树爬到天神那里去，因为在仪式期间树会长高，会无形地伸到天顶。”^①考古发现的早期的鸟，类似于萨满教中喻指萨满灵魂的鸟，和殷代作为上帝使者与四方风神的凤鸟，性质应有不同。

随着时间的推移，行昏迷术被禁止，于是巫者便发明借助灵物通天之术。最早是借助于龟，凌家滩玉龟、玉版可算是象征。在这种方式被血统侵夺后，巫者又发明了乘龙登天，这在前面章节俱有论述。

圆方模式也运用于数术中，最典型的反映是所谓的式盘。我们可以举安徽阜阳双古堆所出两件式盘为例。^②第一件为太乙九宫式盘，由天地两盘组成，天圆地方。地盘背面有所谓钩绳图，第三章已有讨论。第二件为六壬式盘，也由天地两盘组成，天圆地方。如果将地盘中间被天盘覆盖部分的勾线连起来，其形与太乙九宫占盘之地盘的钩绳图一致。



太乙九宫占盘 1 天盘 2 地盘 3 地盘背面



六壬式盘 1 天盘 2 地盘

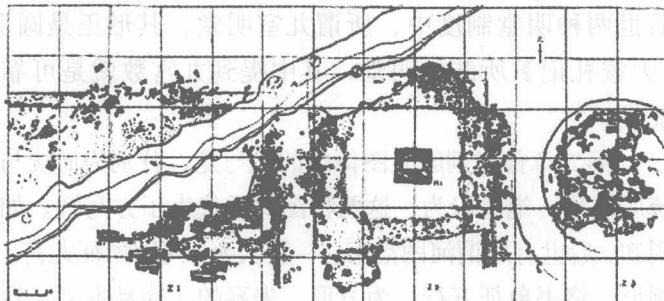
① [美]约瑟芬·坎贝尔：《萨满教》，定宜庄译、张璐如校，载《萨满文化研究》第二辑。

② 《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》，《文物》1978年第8期。

笔者曾经讨论过六壬式盘的起源，认为起始是斗乘二十八宿圆盘与钩绳图分别使用，然后二者互相配合，最后才出现所谓天圆地方的模式。^①当时关于钩绳图的单独使用举了周家台秦简的例子，在随州孔家坡汉简中，也发现了类似线图，并有篇题“日廷”，整理者注释引《论衡·诘术篇》，“日廷图甲乙有位，子丑亦有处，各有部署，列布五方，若王者营卫，常居不动”。^②是图有专名，更说明它可以独立使用，这在某种程度上支持了笔者的观点。

既然式盘的天圆地方是后来由圆与方组合而成的，这似乎说明远古的圆方模式并没有持续地保留下来。在殷墟妇好墓中虽发现有玉琮，但这可以视为王者保留了通天权利的证据，或者说是古代文物的遗留。就类似式盘的图像而论，在考古发现中，只有远古时期的凌家滩玉版，再就是东周以后的了。这也许纯粹是考古发现的偶然性所致，不能据此说其间绝对没有。不过，从凌家滩玉版到尹湾“博局占”，两者的象征宇宙的图形其实是有区别的。玉版上天圆地方都有反映，所以不少学者将其与式图联系起来。^③博局占，只有地方，而无天圆。第三章笔者曾以巫统被血统所侵削，来解释从玉版中央之“巫”到“博局占”中央之“方”的转变，可以说，原始圆方模式中天圆的丧失，也是宗教斗争的反映。

天圆与地方的分离，最早可以追溯到辽宁牛河梁红山文化圜丘与方丘的分立。似乎可以作这样的推断，这种分离是颛顼绝地天通的结果。圆方模式既是天地相通的象征，



红山文化圜丘与方丘^④

^① 详拙著《〈淮南子·天文〉研究》，齐鲁书社2003年版，第38~53页。

^② 《随州孔家坡汉墓简牍》，第144页。

^③ 如李零认为玉版“与式图酷为相似”，《中国方术考》，第112页。邢文则将玉版与式盘进行了仔细比较，《帛书周易研究》，第124页。冯时认为玉版与式的关系非常密切，后世式盘对于玉版有直接承袭现象，《中国天文考古学》，第386页。

^④ 辽宁省考古研究所《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢发掘简报》，《文物》1986年第8期。这里圜丘与方丘的名称，系冯时先生所考定，见氏著《中国天文考古学》，第352~355页。

是巫者可以往来于天地间的象征，而绝地天通就是要禁止巫者通天，使天地相分离。天圆与地方的分离，正是这种宗教政策在礼制与图像上的反映。

学者早已注意到殷周时期“亞”形宇宙论的问题，这种图像十分常见。这里所举三例，第一例是一枚铜印，二、三例是青铜器上通常被称为族徽的符号。此外，殷墟大墓有些墓圹也做成“亞”形，由此说其体现了古人的宇宙观，有一定道理。但这里同样存在只有地方而无天圆的问题。



胡厚宣《殷墟发掘》图 87 《三代吉金文存》卷二 9 页正面 《三代吉金文存》卷三 10 页反面

从这个意义上讲，学者推测殷代明堂为“亞”形，是难以成立的。颛顼绝地天通，命南正重司天，其祭天处所应只是圆形。殷人明堂为重屋，学者多从重叠的意义上去理解，这样未尝不可以，但径将其理解为南正重之屋，也许更好。所以笔者估计，殷人的明堂是圆形。事实上，后世两种明堂制度中，所谓九室明堂，其形正是圆形，《大戴礼记》所载的明堂，其中提到九宫数就是可靠的证据。^①

第二章曾提到殷人图像中的龟与龙，分别为血统与巫统所崇拜，笔者以为，这两种图像适代表了方与圆。如所周知，后世有所谓河图洛书，一般认为，河图象征九宫，为圆形，洛书象征五行，为方形，朱熹的《周易本义》卷首将二者颠倒了。河图为龙所负出，洛书则为龟所负出。

① 《大戴礼记·明堂》提到“上圆下方”，笔者认为是东周时人的附益，其原始形式应该是纯粹的圆形。

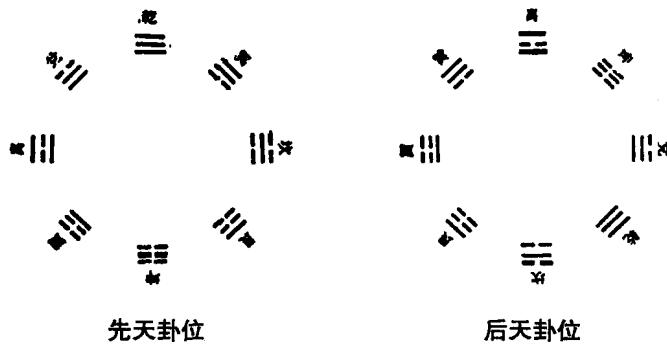
《尚书·顾命》伪孔传：《河图》八卦，伏羲氏王天下，龙马出河，遂则其文，以画八卦，谓之河图。

《尚书·洪范》伪孔传：天与禹，洛出书，神龟负文而出，列于背，有数至于九，禹遂因而第之，以成九类，常道所以次叙。

其实从前面的图像（57页）看，龟与龙确实可以代表着方与圆。

现在的问题是，天圆与地方从什么时间开始又结合到一起。理论上讲，周初合血统与巫统为一，天圆与地方在西周也应该结合起来。不过，目前尚无直接证据证明这一点。但从《周易》所谓的先天、后天卦位上，大致可以推断，《周易》中已经是方圆并见了。

所谓先天卦位，即所谓伏羲八卦方位。所谓后天卦位，即所谓文王八卦方位。分别如下图：

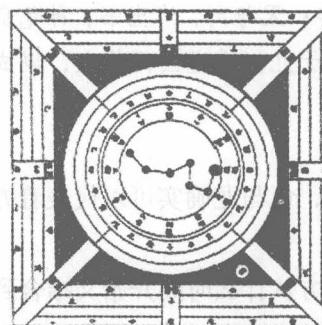


先天卦位，一般认为与《说卦传》“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火相射”相应。笔者认为，这个卦位实际是按九宫次序排列的，是圆图。^①如果把九宫数，即所谓“二四为肩”那一套代进去，便是坤1，巽2，离3，兑4，艮6，坎7，震8，乾9。按照顺序数，1，2，3，4，便是所谓《说卦传》坤为母，巽为长女，离为中女，兑为少女；6，7，8，9，便是艮为少男，坎为中男，震为长男，乾为父。邢文先生通过分析帛书《周易》的卦序，认为《说卦传》前三章与后五章的卦序思想可以有机地统一在一起。^②从上面

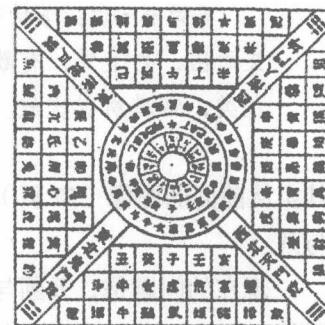
①赵国华已将伏羲卦位与今传“洛书”联系起来，见其《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社1990年版，第14~21页。

②邢文：《帛书周易研究》，第70~75页。

的分析看，这个结论是有道理的。也就是说，“天地定位”章与所谓父母六子，用九宫观念去理解，二者是统一的。



朝鲜乐浪出土东汉式盘



上海博物馆藏六朝铜式

① 连劭名《商代的四方风名与八卦》(《文物》1988年第1期)，认为此四正卦可与卜辞四方之名，即析因彝伏相对应。蔡运章《论卜辞中的八卦方位》更进一步，认为卜辞的四方名、四方风名与先天、后天的四正卦都可以对应起来。笔者以为是求之过深了。

② 连劭名《式盘上的四门与八卦》对此已有讨论。

③ 肖楠：《安阳殷墟发现“易卦”卜甲》，《考古》1989年第1期。这里将图像作了倒转。

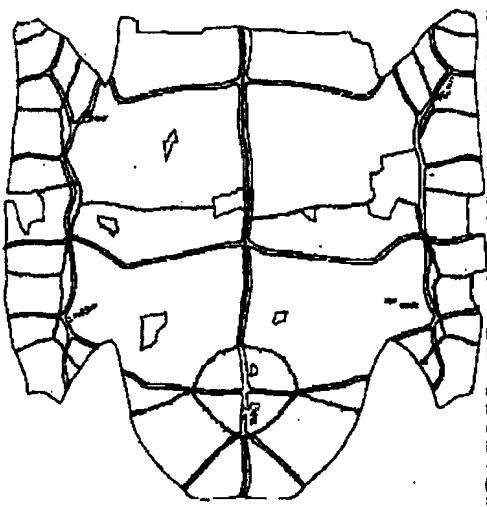
④ 冯时：《殷墟“易卦”卜甲探索》，《周易研究》1989年第2期。

⑤ 蔡运章：《论卜辞的八卦方位》，载吕伟达主编《纪念王懿荣发现甲骨文一百周年论文集》，齐鲁书社2000年版。

“帝出乎震”章，反映的是所谓后天卦位。笔者理解，后天卦位，实际是五方观念的体现。如所周知，震离兑坎，就是所谓的四正卦，可以与东南西北、春夏秋冬、木火金水等匹配，^①显然可以将其置入“亞”形或钩绳图的四正方位。另外四卦，便在所谓四维。这可以从后世式盘上得到证明。^②这里所举的两件式盘地盘的四维都是后天卦位的艮巽坤乾。这固然可以说是有了“帝出乎震”章以后，好事之人将其放到了式盘上，但这并不影响认为所谓后天卦位是按照五方四维的图式布局的。

安阳殷墟曾采集到过一件“易卦卜甲”，^③从卜甲的整治及形制、钻凿形态以及甲文字体，都近于西周卜甲，应该是周人的东西。卜甲四隅刻有文字，三处可以断为易卦，图左上为兑卦，左下为蹇卦，右下为渐卦；另一处即右上，作“====”，经学者研究，这也是易卦，即坤卦。^④卜甲四隅的四组易卦，学者或认为是所谓方位卦，^⑤这有一定道理。笔者感兴趣的是，这四组易卦，似乎是有意避开四正位。前面讲龟在殷代有象征五方的意思，这四隅的易卦正好填补了“亞”形四隅的空缺。这和式盘地盘上的四维之卦十分相似。这说明，尽管不能说“帝出乎震”章所体现的后天卦位，真是周文王所排列，尽管这里四隅之卦都不是八经卦，但透过这片易卦卜甲，可以推断，文王其

时已经有了以卦配五方的观念。



殷墟出土易卦卜甲

前人关于先天、后天卦位图有很多争论，尤其关于“帝出乎震”章的来历，有很多说法。从方圆的角度去理解这两种卦位，或许可以帮助我们更好地认识它们的来历。

《系辞传》讲“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，这里区别蓍与卦是耐人寻味的，笔者理解，这实际上是在区别巫易与史易的不同。巫者幽赞于神明而生蓍，与神沟通，意象为圆；史断吉凶则求之于卦，意象为方。这大概可以从时间先后上来理解，原本易为巫术，而天圆与地方分离，所以最初只有表现为圆形的先天卦位；周人有意合血统与巫统为一，于是将易与方形配合，从而圆方兼备。所谓先、后天，原本正反映着时间的先后，而将后天与文王联系起来，也不是偶然的。这可以与凌家滩玉版之“巫”与尹湾“博局占”之“方”相比拟。此二物与龟占联系在一起，而龟占在颛顼之前，其相关图像中的天圆与地方结合在一起，其后发生了分离，因此在博局占中看不到天圆。蓍占则因为周人的改造，在原本只有圆的基础上，又添加了方。方圆再次得到了统一，天地重新合为一体，这为象数易术的展开，打下了基础。

《春秋繁露·玉杯》云“易本天地，故长于数”，所谓本天地，笔者理解就是指易能够较好地与宇宙论结合在一起，这也许是易占后来胜出而龟占逐渐衰落的主要原因。

必须指出的是，龟占与蓍占一样，后来也经历了重新解释，汉代书谈到龟，

常讲“上隆法天，下方法地”，这实际是试图将龟重新与天地一体的宇宙联系起来。《淮南子·说林》“卜者操龟，筮者端策，以问于数，安所问之哉？”这里认为卜者与筮者都不再问于神，而问于数。这都说明龟占也经历过所谓数术化的转变。

不过，龟占的转化，并不如易占成功。一个很重要的原因，在于直觉观念上或仅仅作为图像的天圆地方，后来主要见于式盘，而数术的基础实际是暗含着阴阳五行的天圆地方，即本章第三节所讨论的模式化的宇宙。这里所谓的天圆即阴阳回互式的形象，实际上就是阴阳思想的体现，与易的关系更紧密。冯时先生曾借助古彝文文献《玄通大书》来探讨《太极图》的起源，又联系到新石器时代以及商周时期的蟠龙图像，认为太极图的图案远古即已存在。^①这是一个很重要的意见。不过，从他的论述以及所举的例子来看，他还没有考虑到太极图的来源是单龙还是双龙图像，现在看来，应该是来自早期的双龙图像。

闻一多先生在《伏羲考》中，讨论了二龙传说，^②其中讲的“交龙”值得我们注意，他引了《周礼·司常》“交龙为旂”。郑玄对《周礼·司常》“诸侯建旂”注曰：“诸侯画交龙，一像其升朝，一像其下复也。”郑氏认为一龙象征诸侯升朝，一龙象征其退朝，二龙之首必是一朝上，一朝下，就是阴阳回互之式。《仪礼·觐礼》之“记”云：“天子乘龙，载大旂，象日月、升龙、降龙。”旂上二龙，一升一降，也是阴阳回互式。

古代天子乘二龙，传说中确有其事，《山海经》：

西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。（《大荒西经》）

大乐之野，夏后启于此振九代，乘两龙……（《海外西经》）

两条所记为同一人。王者之外，古代巫者也是乘二龙，

①冯时：《中国天文考古学》，第360~370页。

②见闻一多：《神话与诗》，华东师范大学出版社1997年版。

我们不妨再引一下《山海经》的有关材料：

东方句芒，鸟身人面，乘两龙。（《海外东经》）

南方祝融，兽身人面，乘两龙。（《海外南经》）

西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。（《海外西经》）

后人所绘山海经图，多将二龙作平行处理，这不一定错。不过，笔者以为，巫者所乘的二龙，恐也是一升一降的交龙。商代青铜盘纹中有二龙之形，也是阴阳回互式。可以说，周人旗帜上的交龙，是从巫者所乘两龙演变而来，而宇宙论中阴阳回互式的天圆，则是从交龙的图像发展而来。也就是说，上述暗含阴阳五行之观念的宇宙模式，就亲源关系来讲，与易更近一些。这也许是易占较龟占在数术化过程中更为成功的真正原因。



《山海经》东西南三方神乘两龙图像（来自 1895 年刊《山海经存》）^①



美国弗利尔美术馆藏青铜盘^②

综上所述，伴随着神道向天道的转化，以阐释神道为目的的神话，也在向以阐释天道为目的的宇宙论转变。这种转变，直接导致了模式化宇宙的出现。这种转变，也带来了对通神手段的新的阐释。易占之所以能够在两汉蓬勃发展，与其与新宇宙论有更近的关系，密切相关。

① 本书之图采
自张光直《中国青
铜时代》，第 437 页。

② 采自艾兰：
《龟之谜》（英文
版），第 109 页。

第六章 从巫术到数术

前面几章，讨论了阴阳五行、宇宙论、天道观等与数术息息相关的内容，这一章，具体讨论数术的兴起。数术，从实用层面上看，与巫术性质相近，都是一种趋吉避凶之术，因此，《汉书·艺文志·数术略》中，也收录了龟卜等通常被视为占卜性质的书。从信仰的角度讲，数术与巫术在性质上有根本性的差异，巫术的背后是神灵信仰，而数术的背后是天道信仰。在具体的操作上，二者也有不同，巫术是通过与神灵沟通来了解吉凶，而数术则是通过推求自然之数判断吉凶。关于信仰的变迁，前面已有讨论，本章拟从具体操作的层面，看看从巫术到数术的变迁。

首先要声明的是，由于材料不足征，这里事实上无法将后世每一种数术的巫术源头交代清楚，只能大致讲，古人在判断吉凶的方法上，经历了从巫通神，到借助灵物占卜，最后到通过推数来确定吉凶的发展过程。这个过程，与人类理性化的过程是联系在一起的，其中不仅反映了古人信仰的变迁，也反映了人类智慧的发展与社会生活的变迁。本章也尽可能对这些内容做一些探讨，有不深入、不成熟的地方，请同好指正。

◇ 一 巫、数之术的连续性

首先来看操作层面上的连续与变迁。

对于人类生活来说，随着文明的不断发展，生活的形式与内容会不断变化，但从古到今，构成人类生活的基本元素并没有改变，从个人的生老病死，丧葬嫁娶，到社会生产的组织，到集团、国家之间的战争，是任何个人与社会都无法避免的。从巫术到数术，就占卜事项来讲，也不外乎这些内容，只是在形式、方法以及适用范围上，会有不同。下面举两个例子。

疾病，从古到今，都是困扰人类生活的一个重要因素。在远古人类看来，疾病是由神灵作祟造成的，治病就是要与作祟的神灵打交道，或通过祭祀请它离开，或通过强制手段驱赶它走。因此，治病前，必须弄清楚是何种神灵在作祟。巫术时代，确定何种神灵作祟的方法主要是占卜。这里可以看一下锡伯族巫婆是如何确定病因的。锡伯族中，“‘相佟’即是巫婆，供的神有‘狐家’和‘仙家’两种。她看病的方式有如下几种：一是相面，以病人脸上的神色和表情来决定病因；二是用小石子四十三抛于地上，以其布局来决定病因；三是准备凉水一碗，用筷子一根进行搅动，观其水貌来决定病因；四是拿筷子四根，用水浸透后合在一起，边念鬼边立筷子，倘若念到某种鬼名时筷子立而不倒，便认定是那个鬼在作祟。但无论采取哪种方式，都必须先焚香叩头，向神祈祷”。^①这里提到的四种方法都是卜术，其中第四种，现在的农村中还能见到。甲骨文中也有因疾病而占卜是否神灵为祟的纪录：

贞，王疾身，隹妣己。

……隹妣己。

贞隹妣庚，二告。

不隹妣庚。

隹妣己。

不隹妣己。（《合集》822 正）

这条卜辞是占卜究竟是妣己还是妣庚使王生病。甲骨文中还有很多“蚩王”“蚩我”“祟王”“祟我”的记录，^②大致人们身体不适，便以为是神灵在做怪，于是通过占卜确定是何神做祟。《左传》中也还有这样的记载，如前面章节提到的晋侯有疾，卜人曰实沈、台骀为祟。

数术时代，确定鬼神的方法与此不同。睡虎地秦简《日书》甲种有一篇关于病的记载，其中提到不同的日子，作祟的神灵也不同。

甲乙有疾，父母为祟……

丙丁有疾，王父为祟……

① 秋浦主编：
《萨满教研究》，第
89页。

② 胡厚宣：《殷
卜辞中的上帝和王
帝》（下），（《历史
研究》1959年第10
期）列举了很多先
王为祟的卜辞。

戊已有疾，巫堪行，王母为祟……

庚辛有疾，外鬼伤死为祟……

壬癸有疾，母逢人，外鬼为祟……

这里显然不再需要巫婆或卜人来帮助确定作祟的神灵，只要知道生病那天的日干就可以知道是什么神灵作祟了。

再看一个关于梦的例子。人要做梦，从古到今，概无例外。然关于梦的占断方法，巫术时代与数术时代差别很大。巫术时代主要通过巫与占卜来判断吉凶，梦的吉凶由神灵判断。甲骨文中常有占梦是否有忧的贞卜，举一例：

贞王梦裸，惟囚(忧)。

王梦裸，不惟囚(忧)。(《合集》905 正)

甲骨文中还有的梦若不若，有害无害等的贞问，^①这说明商人对梦的吉凶的判断，尚未形成一套解释理论。

数术时代的占梦法，可以从《周礼·占梦》所记窥其一斑。“占梦：掌其岁时，观天地之会，辨阴阳之气，以日月星辰占六梦之吉凶。”把占梦之吉凶与天地阴阳岁时日月星辰结合起来，与通过甲骨的占卜显然不属于同一类，当属于数术的范畴。睡虎地秦简《日书》乙种，有一节讲梦：

甲乙梦被黑裘衣冠，喜，入水中及谷，得也。

丙丁梦□，喜也，木金得也。

戊己梦黑，吉，得喜也。

庚辛梦青黑，喜也，木水得也。

壬癸梦日，喜也，金得也。

这节文字根据梦的不同日期，判断梦之好坏，同时将五行引入占梦，也当属于数术。

上面所举二例，在古代并不是为人所熟悉的典型数术，在以后的实践中，这种数术也未能成为确定疾病成因以及判断梦之吉凶之术的主流。^②但从它们的数术化上，可以看出从巫术到数术的连续性以及变迁之所在。

从巫术到数术的连续性，还可以从二者共有的手段上看出。比如通过观象定吉凶，为二者所共有。观象涉及范围广泛，天地人物皆有象（或相），无论是巫术还是数术，

① 参宋镇豪：《甲骨文中的梦与占梦》，《文物》2006年第6期，又载江林昌等主编《中国古代文明研究与学术史》，河北大学出版社2006年版。

② 关于后世确定疾病成因，有巫、医二途，巫者着眼于神，医者则发展成中医学，上引材料在实践中与二者都不同，故有此论。关于后世的占梦术，其主流亦不合乎数术，参刘文英《中国古代的梦书》，中华书局1998年。

其间都包含对象的观察，这里以对山水的观察为例来说明。据富育光先生介绍，萨满有观察山水以定居址的责任，其所以确定祭祀某山某水，与他对此山此水的观察分不开。富先生介绍说：

相物气卜，是指对周围静物形态、变化、显像的观察和卜测其发展趋势。如萨满隆重的山祭，最早就来自对山的望气与预测。山祭，要选屯寨周围突出山岭。山要高陡，树木葱翠，山形奇峭，俗称“山形如蟒”，逶迤绵延。这样的山岭，说明气脉兴旺。气盛是兴盛的外象，依其而居，日子越过越富，有吃有穿。并认为此山象也是自然诸神与祖先神喜居之地。俗语“青山藏神”，在山下设堂子、设茔地，氏族会更加子孙繁衍。

河祭，其根源亦来自萨满对水的流向、水势、深度、晶度、岸貌、河底、鱼草、润泽、源头等综合观测，确定其对部落恩惠程度、水祸程度来确认为是富庶之河，或是涝害之水。^①

卜居地，尤为萨满与穆昆达（族长）重视。未定址前，要举行隆重的杀牲献血卜地仪式。选氏族居址，关系到人口繁育、衣食丰足的大事。兼看水源、山势、风向、日照、林裙、猎源、柴源、牧源、路径、寨位等，测地旺、找水线、查林带、辨草种，用以综合鉴别地理条件的优劣，其中主要看地旺，土地生长的植被、林带，以及穿行地上的河流沟汊。^②

这里说是卜居，其实是对自然之象的观察，《尚书》中讲周公卜建成周，其中也当包含对自然之象的观察。不过，那时必也认为所择之地是神灵所喜居的地方。甲骨文中有卜宅记录，

丁未卜，贞，今日王宅新室。
贞，勿宅。三月。（《合集》13563）

①富育光：《萨满论》，第390~391页。

②富育光：《萨满论》，第392页。

甲文凡卜宅，必交代所宅之地点，则占卜应该是询问此地之神灵。当然，有时也问帝。

癸丑卜，争贞，我宅兹邑，大宾，帝若，三月。（《合集》14206 正）

卜辞简略，我们不知道占卜之前，是否有观象的程序，但如果承认《夏书》的“官占唯先蔽志，昆命于元龟”的说法，那么先断其志的根据应该也是观象。后世有所谓风水之术，也是通过观察自然之象，确定某地之吉凶。但与巫术以神灵是否喜爱作为判断吉凶的标准不同，风水术主要以是否符合某种法则为判断某地吉凶的依据。

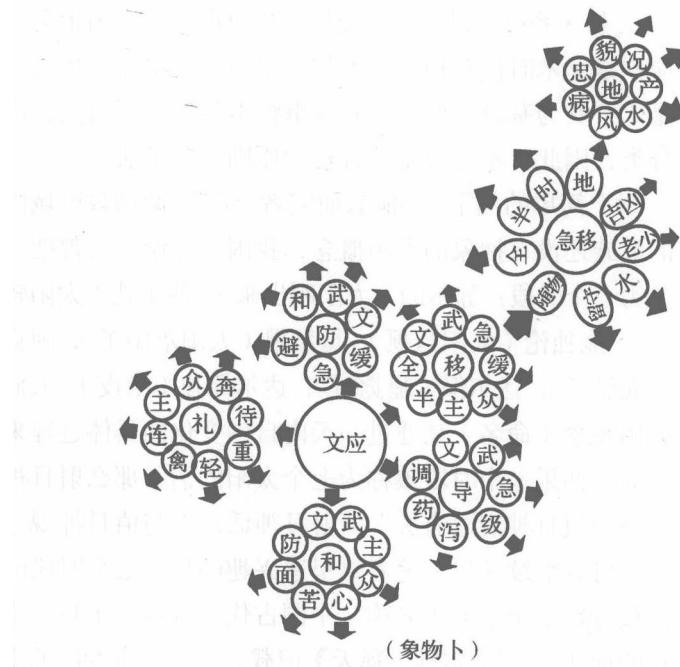
再看一个工具性的例子。众所周知，“式”是古代数术的重要操作工具，据文献记载，古代有太一、六壬、遁甲、雷公等式。目前所知的秦汉式盘，大多为六壬式，它应该是数术时代的产物。那么巫术时代，巫者用不用式呢？笔者以为是有的。《汉志·数术略》曾提到《羨门式法》《羨门式》，《史记》中也多次提到作为仙人的“羨门”与作为人的“羨门子高”。《史》《汉》所言“羨门”当是一致的。从“羨门”既可为仙人，又可为姓氏看，它与巫有相似之处。笔者以为，“羨门”就是萨满。^①萨满教的研究者已指出，“萨满”一词的发音，“根据通古斯语各分支口语的发音规律，‘萨’后面的语不可能是硬唇音，而应该是弱化语。因此说，‘玛’‘麻’‘蛮’‘满’等都不是准确的音译。准确的音应呼为‘samen’（men字发音是都弱化）”。^②从发音的角度看，羨门应该是准确的音。据富育光先生的调查，萨满确有推演之式，见下图：^③

① 其他学者也有这种看法，如[英]李约瑟（Joseph Needham）《中国古代科学思想史》第三章第8小节，陈立夫主译，江西人民出版社1990年版。

② 贺灵：《锡伯族信仰的萨满教概况》，载《萨满教文化研究》（第一辑），第100~117页。

③ 富育光：《萨满论》，第85页。

这个图式的具体用法，这里不能说得很详细，但其可用于复杂的推演，是一定的。如果我们不以是否有式盘做为式法的标准，这个图式显然也可以称为一种式法。准此，将《汉志》所载的《羨门式》与《羨门式法》理解为萨满所用的式法，是有一定道理的。也就是说巫术时代也有式法，只不过其表现形式与数术时代之式法不同罢了。



◇ 二 巫、数之辨（一）

尽管从巫术到数术的变迁，呈现出很大的连续性，但它们毕竟属于不同的占卜形态，依据的是不同的法则，因此在内涵与外延上还是发生了一些重要的变化。

内涵上的变化，除了前面章节提到的信仰等内容以外，还有一个重要变化，就是在数术中出现了所谓的“原科学”。前文提到，萨满在观山水之象时已经注意到从实际形状，判断这里是否适宜生存居住，尽管他们给它披上了神秘的外衣，但其中实蕴涵着尊重事实的科学精神。在这种对自然的观察中，古人也会对自然事物进行分类，但他们的分类原则，是视其对人类是否有利或有害。第一章所引《国语·楚语下》观射父之言，提到古有天地神民类物之官，所谓类物之官，就是负责对物进行分类，这个分类是依据其对人是吉或凶的原则进行的。宣三年《左传》记王孙满之言，“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九枚，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若，魑魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休”。此言可以为类物之官作一注

①这里图物、类物的意义，汉代人已不能理解，王充《论衡·儒增篇》便对其提出质疑，以为“用远方贡之为美，铸以为鼎，用象百物之奇，安能入山泽，不逢恶物，辟除神奸乎？”

②孟慧英：《尘封的偶像——萨满教观念研究》，第317页。

③分别见于《山海经》《大荒南经》与《大荒西经》。

④参拙著《〈淮南子·天文〉研究》“结语”，又见拙文《〈淮南子·天文〉与古代数术》（载《徐州师范大学学报》哲社版2005年第2期）。需要说明的是，此文是对拙著“结语”的修正与补充，因为拙著出版时没能注意到一些学者已有的成果，所以有重新整理的必要。文中本有自我检讨的文字，但在发表时，被责编删去，时本人在国外访学，实不知情，此处重提，仍意在检讨。）

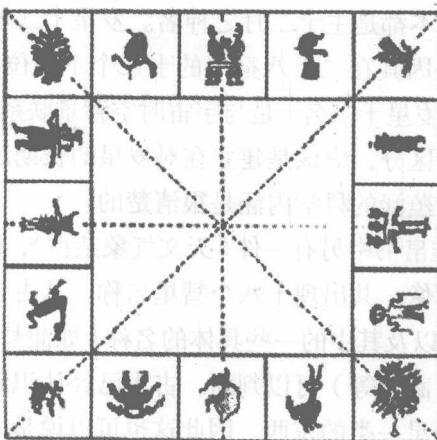
⑤李学勤：《补论战国题铭的一些问题》，《文物》1960年第7期。

⑥陈梦家：《战国楚帛书考》，《考古学报》1984年第2期。

脚。①《易·系辞》讲“方以类聚，物以群分，吉凶生矣”。这应该是巫术时代对物的分类与认识的主要特征。尽管它也是以事实为基础，但它没有从事物本身的特征出发，进行分类，因此，不能说是符合科学原则的分类法。

举个简单的例子，萨满教研究者指出，“萨满教区域内有的民族还没有抽象的太阳概念，我国的鄂伦春人曾把一天分为七个时段：鄂尔的（太阳刚出来），独尔扎（太阳较高），一能独伦（太阳当顶），得勒甲（太阳落山了），阿克勒（天黑了），达尔保（睡觉时），达尔保独（半夜）。人们的太阳观念（命名）是通过一天内自然变化的具体过程来表达的。如果七个时段被称为七个太阳的话，那么射日神话或许与值日神观念有关”。②射日神话是否与值日神观念有关，可以继续探讨，笔者这里感兴趣的是，七个时段的太阳被分别赋予了七个名称。中国古代有常羲生十日、十二月的神话。③据《尔雅·释天》记载，十二月有专门的十二月名，即正月为陬，二月为如等。一年十二月，故存在十二月名。笔者以为古代必也存在十日之专名，而其取意或与鄂伦春人将其与时段划分相联系相同。

这种区分的意义何在，萨满教的研究者没有讲，从中国古代的情况来看，它与古人趋吉避凶的心理联系在一起，也就是上文讲的分类原则。关于依据一日之时段进行占卜的情况，笔者过去引用过很多资料，④如果将时还原为不同的日名，那么对它的区分则是出于辨吉凶的目的。在《楚帛书》中，这种目的可以看得更清楚。《楚帛书》有三组文字，其中周边的一组文字，经李学勤先生考证，包含有《尔雅》所说的十二月名，⑤所以一般将这组文字定名为《月忌》。《月忌》的内容与传世的月令文献最接近，讲各月宜忌之事。⑥有趣的是帛书还有十二月的图像，笔者以为这是古代图物传统的反映。这里我们不难发现，古人将十二月分别命名的意义，在于辨别吉凶。也就是说古人类物的原则是根据物之吉凶来划分的。

楚帛书图像^①

研究原始分类的马塞尔·莫斯曾指出，“因对立而把事物划归某些群体也是一种分类的方式。所有巫术体系的基础就是一种思维方式，即把事物至少分为两个群体：好的和坏的、活的和死的”。^②在这个原则指导下，再加上古代知识的传承多靠图物的方式，这样，人类早期所获得的关于自然物的知识多是零星的，不成体系；是具体的，缺乏抽象性。当然，这是人类认识自然的必经阶段。没有这些大量的具体知识的积累，就没有后来符合科学精神的分类的可能。

数术中也有一种事物有很多名称的现象。比如太阳系行星之一的木星，古又称岁星。在占星术中，它有十二个名字，马王堆帛书《五星占》：“岁星以正月与营室晨[出东方，其名为摄提格。其明岁以二月与东壁晨出东方，其名]为单阏……”，通常所认为的十二岁名，原本都是岁星之别名。除了这一套外，不同的星占家还赋予了它另外的名称。^③这种现象，初看与月有十二专名，没有太大区别，说不定什么时候也能发现类似楚帛书十二月图像的十二岁图像。但如果仔细比较岁星占与楚帛书的十二月禁忌，二者还是有很大区别的。其中重要的一点，楚帛书并不交代十二月名的由来，笔者猜测，联系常羲生十二月的神话，这

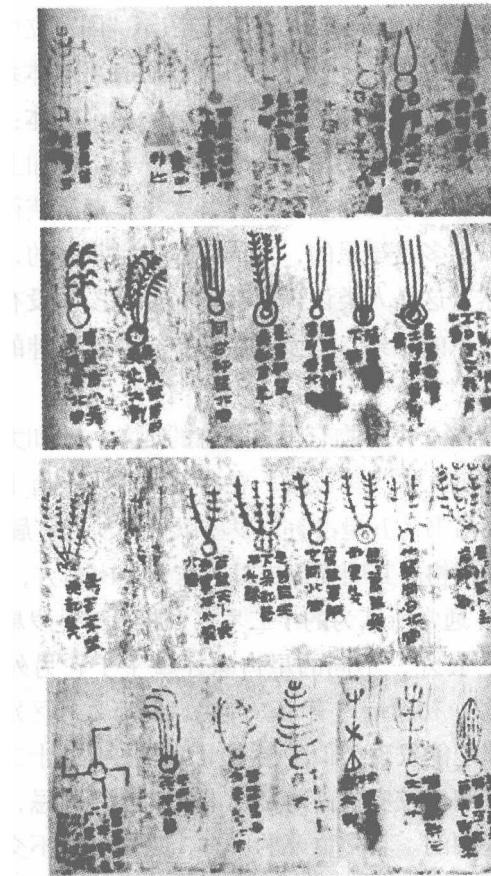
① 采自李零：
《中国方术考》，第
180页。

② [法]马塞尔·莫
斯 (Marcel Mauss)：
《巫术的一般理
论》，广西师范大
学出版社2007年
版，第95页。

③ 参拙著《〈淮
南子·天文〉研
究》，齐鲁书社2003
年版，第79页。

十二月名原本都是主十二月之神名。岁星十二名的来历比较清楚，是因其在二十八宿中的十二个不同位置而得名，也就是说，岁星十二名，是与宇宙时空背景联系在一起的。十二岁名的区分，应该是建立在对岁星的长期观测的基础上，其中所蕴涵的科学内涵是很清楚的。

马王堆帛书中另有一件《天文气象杂占》，其中有二十九幅彗星图像，共出现十八个彗星名称。从古人将这些图归为一类，以及其中的一些具体的名称（如浦彗、耗彗、秆彗、竹彗、蒿彗等）可以判断，古人已经认识到这些天体应该同属彗星一类的东西。因此这也可以说是同实异名的现象。这些彗星图的绘制，应该是长期观测的结果，其中所包含的科学内涵是显而易见的。^①



马王堆帛书彗星图^②

①参席泽宗：《马王堆汉墓帛书中的彗星图》，《文物》1978年第2期，收入中国社会科学院考古研究所编《中国古代天文文物论集》。

②采自《中国古代天文文物论集》图版二、三。

从分类的角度讲，与数术相适应的对自然物的分类，主要根据的是自然物本身的特征。前面曾引僖十五年《左传》韩简之言，“物生而有象，象而后有滋，滋而后有数”。准此，数术时代的物之分类，主要是依据物之象与物之数进行的。昭二十五年《左传》子大叔引子产之言，“气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性，是故为礼以奉之。为六畜、五牲、三栖，以奉五味；为九文、六采、五章，以奉五色；为九歌、八风、七音、六律，以奉五声”。这里可以视为按五味、五色、五声，对相关事物所作的分类，遵循的显然是以类相从的原则。而五味、五色、五声又都可以理解为“象”，因此，上述之言，可以视为按象分类。

昭三十二年《左传》记载蔡墨之语，“物生有两、有三、有五、有陪贰，故天有三辰，地有五行，体有左右”。这里所遵循的是另一种以类相从的原则，天有天之物，地有地之物，人有人之物。不过，更值得注意的是，这里有数之形式优先的观念。也就是说，在蔡氏看来，物之生，是按照数的关系来匹配的。所以这里实际上体现的是以数分类的原则。

《国语·楚语下》记载观射父之言，“夫神，以精明临民者也，故求备物，不求丰大。是以先王之祀也，是一纯、二精、三牲、四时、五色、六律、七事、八种、九祭、十日、十二辰，以致之；百姓、千品、万官、亿魄、兆民、经入亥数，以奉之”。这里将所有祭祀之物，编入一至十二的框架中，所遵循的分类原则似乎是前两种的合成。

这种新的分类法，由于不再强调单个物直接作用于人的吉凶，因此更注重物之表述的完整性与抽象性。这种分类才是通常被人所理解与接受的分类。古代形名学认为物有所谓形、名，^①或名、言^②的区分，请注意，这两组概念中的“名”的内涵并不相同。如果用形、名来表示巫术时代与数术时代人对物的认识，巫术时代人们认识的是物之形，数术时代认识的则是物之名。如果用名、言来表示，巫

①如《管子·心术上》、《鹖冠子·环流》。

②如上海博物馆藏战国楚竹书《恒先》。

术时代认识的是名，数术时代认识的则是言。举个例子，《楚帛书》中既有十二月之名，又有十二月之形，巫术时代所认识的名与形指此。而数术则以十二月或一个“月”字概括之，这个概括之辞，与形相对，它是名或言；与具体月名相对，它是言。从形到名的发展，显然是人类认识自然历史上的一大飞跃，是古代科学得以产生的前提。

因为数术较巫术包含了更多知识的内涵，所以术数在古代有助人先知的作用。《论衡·知实篇》云：“贤圣之才，皆能先知。其先知也，任术用数。”在《知实篇》中，王充举了个例子，“鲁僖公二十九年，介葛卢来朝，舍于昌衍之上，闻牛鸣，曰：是牛生三犧，皆已用矣。或曰何以知之？曰：其音云。竟如其言。此复用术数，非知所能见也……介葛卢之听牛鸣也，据术任数，相合其意，不达视听，遥见流目以察之也。夫听声有术，则察色有数矣。推用术数，若先闻见，众人不知，则谓神圣”。同篇还区分了巫与圣，“鬼神用巫之口告人，如以圣人为若巫乎？”“巫与圣异，则圣不能神矣。不能神，则贤之党也”。巫能先知，靠的是鬼神，圣贤先知，靠的则是术数。从上述数术的分类看，数术对自然的理解，更强调系统性，这个系统以象数为基础，一旦掌握了这个系统，根据系统内部的关联，就可以据一推二推三，术数可以先知的原理，盖在于此。

当然，说数术时代人们遵循以类相从的原则，对自然物进行分类，并不意味着人已不再从吉凶的立场看待物，这显然不符合数术断吉凶的本来面貌。不过，此时，物之于人的吉凶，已不像巫术时代那样直接呈现出来，而是通过特定的规则来配置。比如，我们熟知的四时五行的配物，这其中就暗含了对物之于人的吉凶的规定。春天衣青衣，意味着青衣是春天的吉服，而其它色的衣服则不吉。其他同此。简单地说，此时，物之于人的吉凶，也受到宇宙法则的安排，这是数术时代与巫术时代对物之吉凶认识的最大不同。

◇ 三 巫、数之辨（二）

下面，我们讨论一下从巫术到数术的变迁中，所谓外延的变化。

所谓外延，本身很难界定。通常讲外延，是与内涵相对的，也就是说，前面讨论的信仰的变迁、占断方法的变化，以及所谓对物的分类的不同，都不在其中。这里讲的外延，也不是指占卜事类的变化，而是指种类或形式上的变迁。比如说，巫术中有一类成物之术，是用于促进生产的，数术中已没有可以与之相对应的形式。其根本原因在于，数术时代，人们已经认识到，物的生长发育

主要取决于自然条件与生产技术，而不是靠其它什么人为之术。当然，数术中也有关于物之生的规定，如《淮南子·天文》“以日冬至数来岁正月朔日，五十日者，民食足；不满五十日，日减一斗；有余日，日益一升”。这里讲的实际是以岁时定年成之术，类似的方式还有一些，此不备举。在此术中，人没有任何可以施加法术的空间，为人熟知的孟子对宋人偃苗助长的批判，折射出的是对巫术成物观念的批判。

数术与巫术相比，也有新的形式产生，这主要是指推数之术。以前，自然神灵具有自由意志，西周人虽赋予了它们以道德评判的能力，但并没有剥夺它们的自由，尤其是行动的自由，神仍可以自由地降临人间。数术中的神灵则不同，据前面章节的讨论，具有自由意志的神灵已经死了，代之而起的是循规蹈矩、之于人的吉凶皆有定数的神灵。面对这样的神灵，要知道它对于人的吉凶，首先必须知道它的运行，然后根据相关规则，判断它对己是吉还是凶。这种形式在巫术时代是不存在的。

事实上，巫术时代，人们关注的是如何通神，从而探知神的意旨。上一章讨论的圆方模式，其在巫术时代只是人们可以沟通天地的象征。而在后世的式盘中，圆方模式已不仅仅是天地形状的象征，而是天地法则之力量的实实在在的体现。《史记·太史公自序》讲“夫阴阳、四时、八位、十二度、二十四节，各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡”。时空元素各有教令，其所体现的实际上就是天地法则对人的活动的制约。

正如过去自然界各种现象对人类活动的影响是通过神的活动反映出来，天地法则对人的活动的制约，仍是通过神的活动来表达的。过去，因为自然现象不可捉摸，故体现自然力量的各种神灵，也是善恶无常，自由任性。现在，人们认识到，自然的变化也有其法则，即所谓数，因此体现这种法则或数的神灵的活动，随之也有了法则或者数的规定性。

从反映自然现象到体现自然法则，从巫术到数术，神灵世界的构成也在发生变化。如古代的至上神上帝，即数术中的太一，在数术中虽仍保持着崇高的地位，但对于数术来说，任何具有人格意义与自由意志的至上神都是遭到排斥的，真正至高无上的是法则本身，这一点，在至上神从上帝到太一的名称转变中多少也有反映。不过，对数术来说，真正的天之贵神是能够体现时空的神灵，如《淮南子·天文》就认为“天神之贵者，莫贵于青龙，或曰天一，或曰太阴”。

笔者曾经指出，青龙、天一与太阴，都是年岁之神。^①正因为它们都是时间本身的体现，所以在数术的神灵谱系中才有崇高的地位。

除出现了不同的至上神外，其它的一些重要神灵也发生了变化。比如，前面讨论过的四时与四方之神，在数术中也有新的面孔。马王堆帛书《五星占》：^②

东方木，其帝大昊，其丞句芒，其神上为岁星。

南方火，其帝赤帝，其丞祝融，其神上为荧惑。

中央土，其帝黄帝，其丞后土，其神上为填星。

西方火，其帝少皞，其丞蓐收，其神上为太白。

北方水，其帝颛顼，其丞玄冥，其神上为辰星。

这里与第三章所引的《淮南子·天文》的内容基本相同，所不同者，《天文》直说“其神为岁星”，而这里多了一个“上”字。第三章曾讲过，商代有两套四方之神，一套是血统所祀的析、因、彝、伏，一套是巫统所尊之四方神，即句芒、祝融等，从《淮南子·天文》与帛书《五星占》看，现在又增加了一套五星。五星不仅主五方，还主四时。《史记·天官书》云“察日、月之行以揆岁星顺逆，曰东方木，主春，日甲乙”，“察刚气以处荧惑，曰南方火，主夏，日丙丁”，后面还有填星主季夏，太白主秋，辰星主冬，不具引。

时空是数术的主要元素，以前的方神，无论是血统的，还是巫统的，都是由人或巫的转变而成的，在数术中，这种具有自由意志甚至还有道德倾向的神的形象显然不符合要求，于是用五星来代替。四时之神，商代是四风，为帝使，现在是五星，仍为天之使者。《开元占经》卷十八《五星占》第一，开篇即引《春秋纬》“天有五帝，五星为之使”。又引《荆州占》，“五星者，五行之精也，五帝之子，天之使者”。这反映出，人们对四时之神为天之使者的认识，前后是一致的。

除了重要的神灵发生变化外，数术的神灵体系，还有一个重要特点，即神灵根据规则需要，呈现模式化或体系

①参拙著《〈淮南子·天文〉研究》第四章。

②马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书〈五星占〉释文》，载《中国天文学史文集》，科学出版社1978年版。排列顺序做了调整。

化的特点。比如笔者曾经归纳的神明运用条例，第一条神有阴阳雌雄之别，^①谈到古代数术中神明分雌雄的现象。笔者以为，其中有些神明原本只是一神，根据阴阳，而将其人为地判分为二。如我们提到的《淮南子·天文》分雌雄的北斗之神，“十一月始建于子，月徙一辰，雄左行，雌右行，五月合午谋刑，十一月合子谋德”。以前的北斗之神的情况不甚清楚，给人的印象只是“斗为帝车”。雌雄北斗之神的区分，笔者以为是根据阴阳的规则提出的。

当然，这种区分并非完全没有自然天体运行的底影。具体地说，雄北斗之神，体现的天空二十八宿的左行。如所周知，二十八宿以东方苍龙之角宿开始，“勺携龙角”，左行的雄北斗指示的是天的左行，盖无疑义。右行的雌北斗之神，笔者以为体现的是岁星的右转。这可以从《开元占经》卷二十三所载甘氏的所谓的岁星纪年法推导出来。

甘氏纪年法的第一条为“甘氏曰：摄提格之岁，摄提格在寅，岁星在丑，以正月与建斗、牵牛、婺女晨出于东方”。如所周知，这里的“摄提格在寅”之“摄提格”，在《淮南子·天文》作“太阴”，在《史记·天官书》作“岁阴”，在《汉书·天文志》作“太岁”。笔者曾经指出，从事物一般由具体而抽象的发展规律看，这些异名之中，摄提格应该是最早的，这实际是用北斗的运行指示岁星的位置。^②也就是说，所谓岁星纪年法，最初实际上是以周天的左行与岁星的右转相配合的。后来用年岁之神替代摄提，与岁星相配。从这个意义上讲，太岁与太阴纪年是不存在超辰问题的，因为它们所体现的就是周天的运行。

这与雌北斗神有什么联系呢？《淮南子·天文》说“太阴在寅，岁名曰摄提格，其雄为岁星”，这说明岁神太阴与岁星也构成雌雄关系，由此也可以说，代表周天运行的摄提格与岁星也构成雌雄关系。前面讲，雄北斗神体现的是周天运行，与其相对的右行的雌北斗神所体现应该就是岁星的右转。在讲北斗之神时，左行为主，右行为配，故左行之神为雄，右行之神为雌。在讲岁星时，右转为主，左

①参拙著《〈淮南子·天文〉研究》，第66~69页。

②参拙著《〈淮南子·天文〉研究》，第94页。

行为配，雌雄匹配正好相反。

以雌北斗神体现岁星的右转，有一个旁证，即《淮南子·天文》讲的“天维建元，常以寅始起，右徙一岁而移，十二岁而大周天，终而复始”。这里的天维，就是雌北斗神，笔者过去认为是角宿之神，^①是不准确的。事实上，角宿之所以被称为“维首”，当与其与北斗柄之连线形成所谓天维有关。因为雌北斗之神体现的是岁星的右转，所以这里才说“右徙一岁而移，十二岁大周天”。所谓“一岁而移十二岁而大周天”，是指第一年正月指寅，第二年二月指丑，如此下去，第十二年的十二月指卯，此所谓大周天。有大周天，它还应当有小周天。笔者以为，天维的小周天，是按与斗柄实际指向相反的方向运行，一年一周。^②

①参拙著《〈淮南子·天文〉研究》，第67页。

②刘乐贤先生根据马王堆帛书《五星占》“其失次以下一若二若三舍，是谓天维纽”，认为天维为岁星之异名，并引《天文》的天维为证。以天维为岁星之异名，于《五星占》或可讲得通，但于《天文》则有两点困难，第一，寅年岁星并不居寅位，战国时期包括《五星占》的岁星纪年表上，岁星都是居丑，汉代的则居亥。第二，岁星不存在大小周天的问题。刘说见其所著《马王堆天文书考释》，中山大学出版社2004年版，第198~201页。

总体上说，我们虽然可以为北斗之神的雌雄划分，寻找到实际天体运行的底影，但其与数术中强调阴阳的划分是分不开的，尤其是在其被运用于推刑德时，因为刑德本身就是阴阳的体现。

从以上简略的论述看，数术的神灵系统，对于巫术来说，发生了巨大的变化。整个神灵系统向能体现自然法则的方向转变。当然，对自然法则的认知，不是一蹴而就的，而是经历了漫长的过程。即便在今天，我们还不能掌握所有自然现象背后的法则，比如说对气象的预报，对地震的预报，还不能说完全准确。认识到现象背后有法则支配，并不意味着就能够掌握这个法则。古人也一样，尽管他们已经认识到自然活动背后由所谓数决定，但对各种现象背后的数，并没有完全掌握。对数的认识一直贯穿在对自然的观察与摸索中，科学在这个过程中得以发展。当然，在这个过程中，人们还会产生对数的不同的理解。所有这些，都可以在古代数术的多样性与历史演变中得到反映。

下面，就以刑德为例，看看在数术发展过程中，人们对数的不同理解。刑德，实质上就是巫术时代上帝祸福人间的两种能力。应该说，从巫术到数术，虽然神灵的自由意志死了，但善恶的二元神性并存的特点并没有发生改变。

因此，刑德又可以说是体现了自然作用于人的两面性。早期，人通过祭祀神灵以图获得神灵福佑，避免受到神灵的惩罚。西周人则强调修德，以实现这个目的。数术时代，两者都被一种新的观念所取代，即刑德有常，并不因人的行为而改变。《国语·越语下》载范蠡之语，说：“因阴阳之恒，顺天地之常……德虐之行，因以为常。”这里德虐之行，就是天之刑德。同篇王孙洛引先人之言曰：“无助天为虐，助天为虐者不祥。”两个“虐”字所指相同，都是天之刑。德虐之行，就是刑德之行。

刑德虽然有常，但古代却存在着多种推求刑德的方法，比如前面提到的《淮南子·天文》的以雌雄北斗之神的运行谋刑谋德之术，另外《天文》还有“天圆地方，道在中央。日为德，月为刑。月归而万物死，日至而万物生”的说法。又比如帛书《五星占》提到太白“其出东方为德”，根据上下文，后面还可以补足为“出于西方为刑”。这也可以说为一种判断刑德的手段。这些都是根据具体的神来判断刑德的。还有专门以刑德二神之移徙来判断刑德的，在这当中，又可分为刑德小游，以日为移徙的时间单位；刑德大游，以年为移徙单位；月刑德，以月为移徙单位。在刑德小游中，有一日一徙的，如《淮南子·天文》的刑德小游；有六日一徙，如马王堆帛书的刑德小游，这其中，甲本与乙本的小游规则又不完全相同。刑德大游中，《淮南子·天文》的刑德大游与帛书乙本的刑德大游也有不同。^①

在月刑德中，现在也有了不同的移徙规则，这是随州孔家坡汉简给我们提供的新知识。

……□□及至德所在乃可治也。

正月：刑在堂，德

二月：刑在

三月：刑在门，德在巷。

四月：刑在巷，德在术。

五月：刑在术，德在野。

六月：刑德并在术。

^① 参拙著《〈淮南子·天文〉研究》第七章，以及拙文《马王堆帛书〈刑德〉甲、乙本的初步研究》，载《简帛研究二〇〇四》，广西师范大学出版社2006年版。

七月：刑在术，德在野。

八月：刑在巷，德在术。

【九月】：刑在门，德在巷。

【十月】：刑在庭，德在门。

十一月：刑在堂，德在庭。

十二月：刑德并在堂。^①

整理者给这段简文拟定的标题是“刑德”，并提到《淮南子·天文》的“刑德七舍”，为便于比较，这里引《天文》的相关文字于下：

日冬至则斗北中绳，阴气极，阳气萌，故曰冬至为德。日夏至则斗南中绳，阳气极，阴气萌，故曰夏至为刑。阴气极，则北至北极，下至黄泉，故不可以凿地穿井，万物闭藏，蛰虫首穴，故曰德在室。阳气极，则南至南极，上至朱天，故不可以夷丘上屋，万物蕃息，五谷兆长，故曰德在野。

阴阳刑德有七舍。何谓七舍？室堂庭门巷术野。十一月德居室三十日，先日至十五日，后日至十五日，而徙所居各三十日。德在室则刑在野，德在堂则刑在术，德在庭则刑在巷，阴阳相得则刑德合门。八月二月，阴阳气均，日夜分平，故曰刑德合门。德南则生，刑南则杀，故曰二月会而万物生，八月会而草木死。

这段文字以刑德移徙表示一年中阴阳的消长，阳气为德，阴气为刑。十一月阳气始生，还很稚弱，故德在室；而此时阴气最盛，故刑在野。五月则相反，阴气初生，在室；阳气极盛，在野。二、八月，阴阳相当，合于门。从这个意义上，所谓七舍，从室到野，具有量度阴阳二气由弱而强的功能。可以列纵式如下：

① 《随州孔家坡汉墓简牍》，第137—138页。

刑		德
十一月	野	五月
十二月、十月	术	四月、六月
正月、九月	巷	三月、七月
二月、八月	门	二月、八月
三月、七月	庭	正月、九月
四月、六月	堂	十二月、十月
五月	室	十一月

这里的方向是上南下北,《天文》“德南则生,刑南则杀”,指刑德从门到野,喻指阴阳二气由平衡转向不平衡。如果是二月,其后德往南移,阳气盛于阴气,故万物生;如果是八月,其后刑往南移,阴气盛于阳气,故草木死。

总之,这种刑德学说背后所体现的是阴阳的消长,中间有一个总量平衡。这种平衡在其它方面也可以得到体现,比如说日夜长短的变化。夏至,日十一,夜五;冬至,日五,夜十一。春、秋二分,日夜分平,皆为八。从春分到夏至,日逐渐变长;从秋分到冬至,夜逐渐变长。整个模式与《天文》的阴阳刑德相同。

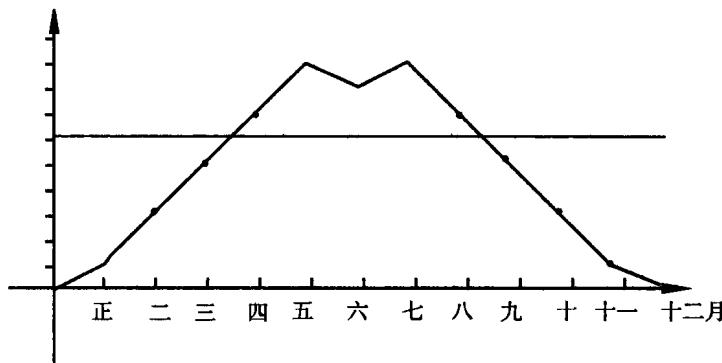
孔家坡汉简则显然是另外一种模式。可以仿照上列式,也为其刑德移徙列一纵式。

刑		德
五月、六月、七月	野	五月、七月
四月、八月	术	四月、六月、八月
三月、九月	巷	三月、九月
二月、十月	门	二月、十月
正月、十一月、十二月	庭	正月、十一月
	堂	十二月

二月之刑、正月与二月之德的位置,上引简文完全残缺,这里是根据其移徙模式推定的。下面就来讨论这里刑德移徙的模式。

这里的讨论有一个前提,即认为这里的从堂到野,与《天文》的从室到野,具有相同的量度刑德盛衰的功能。这样看这里的刑德移徙,不像《天文》本着阴阳相对的原则,而是本着阴阳相随的规则。从正月到五月,从七月到十一月,德的位置总是比刑高一位,也就是说,力量要强一等级。只有在六月与十二月,二者的力量相等。这与《天文》的此消彼长,此长彼消的对待模式完全不同。因

为这个原则,《天文》的阴阳总量平衡的规则,这里也得不到体现,而是十二月最低,五月与七月最高,六月次高,四月与八月再次,三月与九月又次,二月与十月再次,正月与十一月仅高于十二月。也就是说,从阴阳总量变化的角度讲,这里的刑德也完全是另外一种模式。如果用图来显示,是这样:



《淮南子·天文》与孔家坡汉简之刑德阴阳总量图

横坐标是月份,纵坐标是阴阳总量。图中与横坐标平行的线,所显示的是《天文》刑德阴阳总量,“M”形曲线显示的则是孔家坡《日书》刑德的阴阳总量,区别是很明显的。

尽管我们还不能找出与孔家坡《日书》刑德移徙规则类似的其它模式,也不能确切地知道这种模式的真正意义,但有一点可以肯定,虽然同为月刑德,《淮南子·天文》与孔家坡《日书》所依据的规则不同,即刑德背后的数不同。前面讲过,日刑德、岁刑德中都存在依据不完全相同的规则移徙的情况。一方面,我们可以讲,这些不完全相同的刑德学说是由不同的数所决定;另一方面,也可以认为,这些不同的刑德学说,又在推演着不同的数。

刑德只是早期数术的一个例子,作为一种新的形式,推数成为数术不同于巫术的重要标志。随着数术的不断发展,所推之数有愈来愈复杂的趋势,犹如巫者通神花样的不断翻新。这是从巫术到数术的变迁,在形式上的重要变化。

◇ 四 与时俱进的巫术

从巫术到数术,还有一个情况值得注意,即所谓巫术的与时俱进。所谓与时俱进,是指巫术的内涵没有变化,但却有了新的时空形式。下面通过几个例子来说明。鉴于史料不足征,我们首先看一个宗教祭祀的例子,透过它,可以

理解什么是新的时空形式。

前面的章节已提到，甲骨文有祭四方的记载，同时也提到四方风。按笔者的理解，这里也有祭四时之义。但有趣的是，这种对四方与四时的祭祀，在甲骨文是书于同版，这意味着祭祀是一次完成，发生在同时同地。这可能与商代的历法水平有关，他们还不能比较准确地在历谱上确定四季。但我们看《月令》，这个祭祀活动在时空上被作了区分，迎春于东，迎夏于南，迎秋于西，迎冬于北。另外还有一套相应的配置。这里祭祀四时的内涵没有变化，但它有了新的时空形式。

《墨子·迎敌祠》记载了这样一种克敌之术：

敌从东方来，迎之东坛，坛高八尺，堂密八，年八十者八人，主祭青旗青神，长八尺者八，弩八，八发而止，将服必青，其牲以鸡。

敌从南方来，迎之南坛，坛高七尺，堂密七，年七十者七人，主祭赤旗赤神，长七十者七，弩七，七发而止，将服必赤，其牲以狗。

敌从西方来，迎之西坛，坛高九尺，堂密九，年九十者九人，主祭白旗素神，长九尺者九，弩九，九发而止，弩九，九发而止，将服必白，其牲以羊。

敌从北方来，迎之北坛，坛高六尺，堂密六，年六十者六人，主祭黑旗黑神，长六尺者六，弩六，六发而止，将服必黑，其牲以彘。

希望通过祠神的方式克敌制胜，显然是一种巫术。不过从上面的记载看，其中夹杂着后世数术所用的基本方位、数字、色彩等组合。这可以说是巫术与时俱进的一个例子。

再一个例子，易作为巫术，也在与时俱进。不过，这里需要作一区分，前面的章节已经讨论过，易作为巫术有两方面内容，一方面是易作为符的成物功能，另一方面是易占的知吉凶。《易·系辞》讲“乾知大始，坤作成物”，就是指的这两个功能。在商代，成物功能可能比知吉凶更重要。前面已讲过，成物之术，在数术中没有位置，但易的成物功能却并没有消失。笔者认为，后世的卦气说，就是由这种功能因获得新的形式变化而来的。

所谓卦气说，就是将卦与时相配，以卦主时、事。卦气说起于何时，学界

有不同意见。^①笔者认为，卦气说的产生与易阐天道观念的出现有直接关系。卦气说的核心，是以卦配四时十二月二十四节气，以卦之循环模拟天地阴阳之气的循环。而据前章所论，四时转换，万物生藏，正是天道之大经。没有易阐天道的观念，也不会出现卦气说。准此，卦气说产生的时代庶几可定。

马王堆帛书《周易》《要》篇有这样一节文字：

夫损益之道，不可不审察也，吉凶之口也。益之为卦也，春以授夏之时也，万勿（物）之所出也。长日之所至也，产之（？）室也，故曰益。损者，秋以授冬之时也，万勿（物）之所老衰也。长[夕之]所至也，故曰产。道穷□□□□□□□。[益之]始也吉，其冬（终）也凶。损之始凶，其冬（终）也吉。损益之道，足以观天地之变，而君者之事已。是以察于损益之总（？）者，不可动以忧（患）。故明君不时不宿，不日不月，不卜不□□□□□□□□地之也，此谓易道。^②

这段文字显然是以损益之道来概括易道。下文说易有天道、地道、人道，这里仅以天道阴阳来解释损益之道。文中“益之始也吉，其终也凶。损之始凶，其终也吉”，显然是与两卦的爻辞联系在一起。益初九爻辞“利用为大作，元吉，无咎”，上九“莫益之，或击之，立心勿恒，凶”，可谓始吉终凶。损初九“已事遄往，无究，酌损之”，上九“弗损益之，无咎，贞吉，利有攸往，得臣无家”，可谓始凶终吉。因此，从损益之道中可以看出天地生消之变化。“产”，邢文释为生，^③是对的。按照阴阳理论，阳气从冬至开始生，故说“长夕之所至也，故曰产”；阳气至夏至达到顶点，故说“长日之所至也，产之室也”，室，当读为窒，意为停滞。万物因阳生而出，因阳消而老衰。这样，损益二卦，就与天道联系在一起，与四时的变迁挂起钩来。邢文先生据此认为，这里已经有四象卦气。笔者以为，说它是卦气，可

① 以前人多认为起于汉代，帛书《易传》发现后，邢文提出可以早到孔子之时（《帛书周易研究》第八章，人民出版社1998年版），刘大钧甚至认为可以早到商代（《卦气溯源》，《中国社会科学》2000年5期）。

② 陈松长、廖名春释文，标点略有改动。

③ 邢文：《帛书〈周易〉研究》，第167页。

以成立，但未必是四象卦气，通常所说的四象卦气是用震离兑坎四卦配四时。这里所说，笔者认为是最早的卦气说形态，即以两卦配四时，春夏为益，秋冬为损。^①卦气说，表面上看，是以卦配气，而实质上却是以气配卦，以卦主气，从而用事。

从这段文字还可以看出，以卦主气的卦气说，其核心与物之生长收藏联系在一起。“益之为卦也……万物之所出也”，“损者……万物之所老衰也”，这与前章讨论巫术成物时讲的卦与万物相联系的要旨相同。以前是通过单卦作为符施术成物，卦气说是将两卦，或四卦，或十二卦，或六十四卦做为一个系统，从而达到成物之功。这里成物的核心内涵没有变化，变化的只是形式。

《汉书·魏相丙吉传》说魏相“采《易阴阳》及《明堂月令》，表奏之，曰：……东方之神太昊，乘震执规，司春；南方之神祝融，乘离执衡，司夏；西方之神少昊，乘兑执矩，司秋；北方之神颛顼，乘坎执权，司冬；中央之神黄帝，乘坤艮执绳，司下土”。这里讲“乘”某卦，也是巫术之孑遗。前章引《归藏》坤卦辞说“夏后氏以是登天”，则卦本可乘，不过那里乘坤卦就是指乘龙罢了。传说古代道士有画符以充类似飞毯的交通工具的本事，从这看，早期易卦就曾发挥过类似功能。不过，这里所讲的是获得新的时空形式后的故事。

以上所论是新瓶装旧酒的情况，从巫术到数术，还有旧瓶装新酒的情况。举个例子，尹湾汉墓简牍中有一种数术书《神龟占》，占文如下：

用神龟之法，以月鼈以后左足而右行，至今日之日而止，问。

直右胁者，可得，姓朱氏，名长，正西。

直后右足者，易得，为王氏，名到，西北。

直尾者，自归，为庄氏，名余，正北。

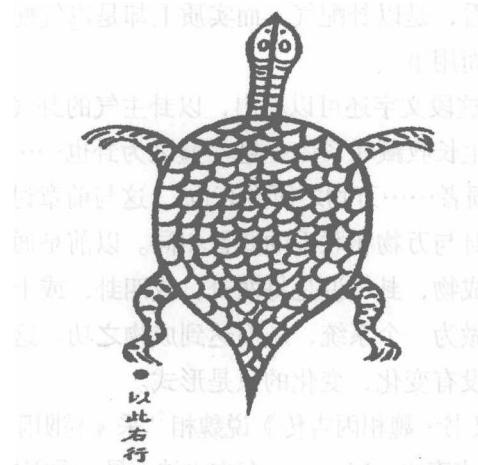
直后左足者，可得，为朝氏，名欧，东北。

直左胁者，可得，为郑氏，名起，正东。

直前左足者，难得，为李氏，名多，东南。

^① 王博《〈要〉篇略论》已提出“损、益”配四时，王文载陈鼓应主编《道家文化研究》第六辑，上海古籍出版社1995年版。

直头者，毋来也，不可得，为张氏，正南。
直前右足者，难得，为陈氏，名安，(正)西南^①。
占文下有一幅神龟图：



关于《神龟占》，刘乐贤先生已有研究，是一种根据日辰占问盗者的姓氏与藏匿方位的数术。而占文的姓氏之占，似与古代的五音五姓说有关。^②笔者这里感兴趣的是，这种数术以龟的面貌出现。龟占有悠远的传统，但其以神灵显兆进行占卜的方式，显然不是我们讲的数术。这个神龟图一定也是很古老的东西。从上引占文判断，龟图的方位是上南下北，左西右东。如果从龟头开始循右行，整个方位顺序就是南、西、北、东。如所周知，《山海经》的山经与海经，是按南西北东的次序排列的，与龟图的顺序相同。这恐怕不是巧合。陈梦家先生曾指出，“卜辞四方向的顺序是东南西北”，^③这只是商人四方向顺序的一种，卜辞另有一种方位次序观念，《小屯南地甲骨》1126提到四方与商，其顺序是南西北东，前引帝于四方卜辞的顺序，也是南西北东。准此，商人方位观其顺序盖有两种，一种是后来通行的东南西北，另一种是南西北东，就其发生的时代先后而论，后一种当更古老。自王国维先生在甲骨文中发现王亥起，《山海经》所载内容的古老性，得到了学界的认可。现在看来，其文本的组织次序，一样也很古老。这里对盗者

^①校“正”为“西”，系刘乐贤提出，是对的。见其《简帛数术文献探论》，湖北教育出版社2003年版，第145页。

^②刘乐贤：《简帛数术文献探论》，第144~153页。

^③陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第585页。

姓氏与方位的判断，似与神灵无关，而与右行结果所直方位有关。不用这幅龟背图，而用一个可以表示八方的线图，这种占术一样可以进行。这当是所谓旧瓶装新酒的现象。

准此，巫术的与时俱进，包括两方面内容，一者其内容获得新形式，一者其形式获得新内容。

①刘瑛《读〈左传〉的择日历忌》对此问题也有讨论，可以参读，文见其博士学位论文《〈左传〉方术研究》，又载《文史》第54辑（2001年）。

◇ 五 从个别到连续：巫、数之术的形态变迁

从前面三节的讨论看，从巫术到数术，除了内涵与形式发生了重要变化外，还有一点重要变化，值得提出来讨论。这个变化在巫术本身的变迁中也有体现，即从单个的即时的行为，转向连续的系统的安排，这与统一的连续的系统的宇宙观的出现，密切相关。而数术的出现，就是以这种宇宙观为基础。因此，从巫术到数术，就其所呈现的外在形态看，确有由个体性、即时性，向连续性、系统性的转化。所谓个体性与即时性，是指巫术的实施结果，会因巫者的个体差异而不同，并且每次巫术行为都是即时的，没有一个连续的系统为背景。数术与此正好相反，同一种数术形式，在特定的时空背景下，对结果的判断是确定的，不会因人而异。其所以如此，在于其有一个系统的安排与方法，这是数术的连续性与系统性。

下面以选择之术为例，来说明这个变化。

选择之术包括两方面内容，一是择吉，一是避凶。在巫术时代，也有所谓吉日、凶日的概念。《礼记·表记》记孔子之言，讲三代明王“不犯日月，不违卜筮”，“大事有时日，小事无时日，有筮”。孔子讲的“大事有时日”，指其时已存在所谓时月正日的观念，如《尚书·舜典》讲的“正月上日，受终于文祖”，“月正元日，舜格于文祖”。这不是一般意义上的选择，此不详论。

巫术时代判断吉凶之日的方法，盖有两类，一是经验判断，一是占卜。所谓经验判断，是以历史上或神话中发生吉凶事件的日子为固定的吉凶日，其中又以禁忌为多。^①

比如，《尚书·益稷》说禹“取于涂山，辛壬癸甲”。睡虎地秦简《日书》甲种有“癸丑、戊午、己未，禹以取涂山之女日也，不弃，必以子死”^①。这是就人事立说。还有以神事立说者，同种《日书》还有“戊申、己酉，牵牛以取织女而不果，不出三岁，弃若亡”^②。这是就娶妻之事讲的。关于出行，《墨子·贵义》记载，“子墨子北之齐，遇日者。日者曰：‘帝以是日杀黑龙于北方，而先生之色黑，不可以北。’子墨子不听，遂北，至淄水，不遂而反焉。日者曰：‘我谓先生不可以北。’”后面还有墨子反诘之句，不具引。这里虽已有了新的时空形式，但其以神话中的事例立说，则无疑。其它事项也有这种经验判断法，如睡简《日书》有“五丑不可以巫，啻以杀巫减”^③。帝以丑日杀巫咸，故逢丑日不可以舞。这种根据历史或神话经验判断的吉凶之日，其结果显然是不连续的，相互之间也不会有什么联系。

《吕氏春秋·音初》有这样一段记载，“夏后氏孔甲田于东阳蕡山，天大风晦盲，孔甲迷惑，入于民室，主人方乳，或曰后来，是良日也，之子是必大吉。或曰不胜也，之子是必有殃”。这也是依据经验判断吉凶之日的例子，但这只对于一室一姓有意义，而不具有普遍性，更不可能形成连续系统的吉凶日历。

巫术时代另一种确定吉日的办法是占卜，即孔子讲的“有筮”。这种择吉法，一般有几个候选之日，通过占卜来确定某日更吉利。饶宗颐先生曾在甲骨文发现这样的记录，^④

己卯卜……隹乙日。

隹丁日。

隹庚日。

隹辛日。

庚辰贞……隹丁日。

庚辰贞……隹辛日。

庚辰贞……隹庚日。（《合集》32192）

这里为何事择日不详，但显然是想通过占卜来选择合适的

①《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社1990年版。又下引《日书》皆出此篇。

②饶宗颐：《殷礼提纲》，载《饶宗颐二十世纪学术文集》卷四《经术、礼乐 经学昌言》。

日子。类似的卜辞还有：

王占曰：丁丑其有凿，不吉；其惟甲有凿，吉；其惟辛有凿，亦不吉。（《合集》6485反）

……不吉，其惟丁吉，其……（《合集》16312）

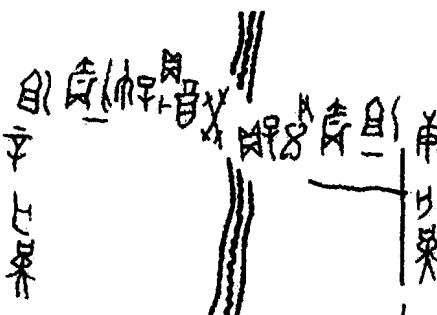
……惟丙不吉。（《合集》16314）

惟辛不吉，其惟丙。（《合集》16315）

花园庄东地甲骨有：

癸酉卜，贞，子_子爵祖乙，辛无艰。

贞，子_子爵祖乙，庚无艰。（《花东》449；H3：1387）



这两条卜辞当是同日同时所贞，“癸酉卜”系两条卜辞所共有，^①内容是选择爵祖乙的合适人选与日子。显然，这种通过占卜确定的吉日，都是即时性的，无系统性可言。

饶宗颐先生指出，殷代“对于日之吉凶，已有若干专用之日名以示区别……殷代虽无‘日书’之记录，而于日辰之吉凶及祈祭祷告诸手续，至为繁赜，凌杂米盐，开秦汉以来日书之先路”。^②饶先生由秦汉日书上溯考察殷代的诹日之术，确是慧识。当然，商代日书的具体情况，还有待于更深入细致的研究。但有一点需要说明，即笔者不认为商代有用五行理论来定日之吉凶的方法，用五行理论判断日之吉凶，当起于春秋之世。昭十七年《左传》“其以丙子若壬午作乎。水火所以合也”。这里显然是以干支配五行之术为基础立说的。岑仲勉先生曾说，“商人每事皆卜，则似固定之宜忌日尚少”。^③其说大致可信。

西周的情况，从岑仲勉先生的研究看，^④似乎比殷人多

① 参裴锡圭：

《再谈甲骨文中重文的省略》，载氏著《古文字论集》，中华书局1992年版，第147~150页。

② 饶宗颐：《殷礼提纲》，载《饶宗颐二十世纪学术文集》卷四《经术、礼乐 经学昌言》。

③ 岑仲勉：《周金文所见之吉凶宜忌日》，载氏著《两周文史论丛》，中华书局2004年版。

④ 岑仲勉：《周金文所见之吉凶宜忌日》，载氏著《两周文史论丛》，中华书局2004年版。

一些固定的吉凶日。但这些吉凶日，也是根据历史或神话的经验来判断。《礼记·檀弓下》，杜熹言，“子卯不乐”。郑注：“纣以甲子死，桀以乙卯亡，王者谓之疾日，不以举乐为吉事，所以自戒惧。”从铜器中大量使用丁亥日看，丁亥确如《夏小正》所讲，是一个吉日。从周人偏好少量的干支看，西周也不存在一个连续系统地关于吉凶日的安排。当然，周人以月首为固定的吉日，名之为初吉，但这与这里讨论的选择之术并无关联。总之，从商到西周，看不出有类似战国秦汉《日书》中，关于时日吉凶宜忌系统的连贯的安排。

在《日书》的系统中，每一日都有日名，有在该日当做与不当做的事情。比如建除之术就涵盖了一年中的每一天，每天必有一日名，或建或除，或开或闭。“建日，良日也。可以为啬夫，可以祠。利枣不利莫。可以入人、始寇（冠）、乘车、有为也，吉_{一四正貳}”。余多类此。除建除外，覆盖一年中每一天的还有二十八宿值日之术。此术有二法，一是根据太阳的一年中于二十八宿间的实际运行，判断哪宿当值。另一种以一宿值一日，二十八宿循环值日。每一宿值日，都有吉凶宜忌之规定。“角，利祠及行，吉。不可盖屋。取妻，妻妒。生子，为_{六八正壹}”。除了这种正常的吉凶规定外，对于从事特定的事情，其日子也有专门的安排，如制衣，嫁女，出行，筑室等等，都有特别的规定。在这些规定中，有据经验判断者，如前引《日书》中的一些例子，但更多的是依据专门规则如五行来确定。

由上述可见，从巫术到数术，术之形态确有不同，这是我们考察古代数术所当注意的。从表面上，数术行为也是单个发生，但在这单个的行为背后，有一个连续的系统为支撑，这是巫术所没有的。

综上所述，从巫术到数术，除了所依托的宇宙观、方法论等发生变化外，其内涵、具体形式以及表现形态，都发生了很大的变化。这些变化是与从神道到天道的信仰变化相适应的，所谓道生术，没有信仰的变化，也就没有术的层面上的变迁。而术的层面上的变化，又深化了信仰的变迁。对术的探求，在一定意义上，也可以视为对道的追求。

从巫术到数术的变迁，其间还体现了人的意识的觉醒。在《日书》的世界中，时间是一个连续的系统，每一日都有它自己的意义。从这个系统安排中，折射出人们开始真正关注自己的生活，关注自己的命运。巫术时代，人们把自己生活的安排交给了神，而此时，尽管人们还没有完全掌握生活的主动，但让一个有规律的系统来安排自己的生活，之于由有意志的神来安排，毕竟是一个巨大的进步。

第七章 数术与关联性思维

西方汉学家研究中国思想，关联性宇宙论是一个重要论题。所谓关联性宇宙，是指人、神与自然构成关联性的整体。据杜维明先生所论，在这个宇宙中，“所有形式的存有，从石头到天，都是一个往往被称为‘大化’的连续体不可缺少的组成部分”。^①学者或用天人合一来指称。这种宇宙论，是一种具有普遍性的关联性思维的结果，还是特定时代的产物？如果是特定时代的产物，那么它是如何产生的？这些问题，西方汉学家中有不同的意见。^②

这里笔者不打算全面检讨西方学者既有的研究成果，只是结合本书的有关内容，谈一下自己的认识。笔者按，关联性宇宙论无疑是关联性思维的产物，而关联性思维在古代数术如占星术、风水术中，也有鲜明的体现，将其置于从巫术到数术转变的大背景下来讨论，或许另有启发。

①杜维明：《儒家思想新论——创造性的转换的自我》，江苏人民出版社1991年版，第35页。收入《杜维明文集》第三卷，武汉出版社2002年版，第226页。

②详参本书附录。

③John B. Henderson. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1984, pp. 2-19.

◆ 一 关联性宇宙论的基本特征

关联性思维大量存在于战国、秦、汉的思想文献中。John B. Henderson在其关于中国宇宙论的专书中，提到了四种类型。^③第一种是天人对应，举《淮南子·天文》为例，“天有九重，人亦有九窍。天有四时，以制十二月，人亦有四肢，以使十二节。天有十二月，以制三百六十日，人有十二肢，以使三百六十节。故举事而不顺天者，逆其生者也”。这样的例子还有很多，不备举。第二种是李约瑟所说

的“国家类比”(state analogy)，比如分野说，比如《史记·天官书》所载的天官名与人间的官名一致。第三、第四种是以五行与八卦为基础的宇宙万物的分类系统。普鸣教授在其关于古代中国宇宙论的书中，还提到了另外一种类型的关联性宇宙论，即强调物的自发性的。^①如果说，前面四种所体现的是一种静态的关联，是一种框架的话，这一种关联便是动态的、有机的。杜维明先生曾概括关联性宇宙论的三个基本的特性：连续性、整体性与动态性，^②应该说 是准确的。

总而言之，关联性宇宙论既可以说是提供了一个认识世界的框架，又可以说是展现了一个万物自生自发相互作用的过程。

在前四种关联中，第一种当是第四章中所讨论的人与神以数合的观念的产物。第三、第四种前面的章节已有讨论，是以所谓象生理论为基础，将所有可以以五或八系联的事物归纳到一个系统中去。本质上讲，其观念基础也是以数相合。第二种关联，显然不能从以数相合的观念得到说明，不过，它似乎是关联性思维的次生模式，是服务于占星术的目的而建立起来的，而占星术本身是建立在关联性思维基础之上的。

据普鸣教授归纳，西方学者对古代中国的关联性宇宙论，主要持两种立场，一种是文化本质主义的立场，认为这是中国思维的特色。另一种持进化的观点，认为是从宗教向哲学发展的结果，是特定历史阶段的产物。^③普鸣自己既反对文化本质主义的观点，认为青铜时代人与神之间是不连续的，需要通过祭祀将神纳入到祖先的谱系中，从而将神与人联系起来。他也反对进化的观点，认为关联性宇宙论是战国时代新出现的论说，是对祭祀集团所预设的人神之间的断裂的批判。同时，它又为人成神提供了理论准备。当成神论说极端化而形成新的二元论后，以及出现通过祭祀达到控制神灵的神学后，关联性宇宙论又成为对它的批判。总之，普鸣认为，关联性宇宙论是战国秦汉时期兴起的，为

① Michael J. Puett (普鸣). *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Harvard University Asia Center, 2002, p. 4, pp. 28–29。

② 杜维明：《儒家思想新论——创造性转换的自我》，江苏人民出版社1991年版，第35页。收入《杜维明文集》第三卷，武汉出版社2002年版，第226页。

③ 前揭普鸣书导论。

较少人所掌握的批判性话语，既不能反映中国思维的特色，也不是从此前的某种宇宙论或思维进化而来。

毫无疑问，具有多种内涵的关联性宇宙论，是较晚出现的，并且中国古人在论述宇宙论时，并没有试图将所有这些内涵统统包括进一个宇宙论中。笔者以为，普鸣教授所论的作为成神论说基础的关联性宇宙论，与作为秦及汉初意识形态的批判性话语的关联性宇宙论，相互之间存在着矛盾。在前一种关联性宇宙论中，强调的是整体性，一元论，而在后一种中，则强调自发性。一元论整体性的宇宙论，认为宇宙有一个共同的始祖即太一，但对于这个太一如何产生则没有交代，也就是说，初始之一本身是先验存在的，而不与其它存在发生关联。尽管哲学上可以解释一的来源，即所谓道生一，一存在于万物之中，但这样解释的结果，是把万物的产生引向了自发性，万物皆得一而生，最终是《老子》所讲的民老死不相往来。这与宇宙的关联性精神是背道而驰的。也就是说，古代人并没有很好地解决万物有一个共同的起源，而万物又是互相关联的问题。确实，从不同的论述中，我们可以把这些特征归纳到一起，作为中国思维的特点，但这并不意味着古代中国存在着这样一个完整的宇宙论论说。这种具有多种特点的宇宙论，实际上是一种假象。从这个意义上说，还是将这些特征作为古代宇宙论的不同侧面，分开来讨论，比较合理。

下面，我们以杜维明先生概括的三点为基础，讨论所谓关联性思维的三个特征，不过，要将其所说的动态性，改为自发性。

先简单看一下连续性的特征。笔者认为，连续性在三者之中恐怕是最为古老、同时又是贯穿始终的特征。当然，远古时代思维的连续性特征，其表现形式未必如后来所表现的是有机的连续。可以看一则后世流传的神话，从中也许可以看出，远古时期人们对世界连续性的想象。任昉《述异记》中有这样一条神话记载：

昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说，盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。先儒说，盘古氏泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。古说，盘古氏喜为晴，怒为阴。

学者已指出，在这里“可以看出原始思维在创世神话中的表现，它总是以表象类比的方式来解释事物，如用眼睛之明亮解释日月发光现象，用毛发之丛生解

释草木之繁衍等等，原始人认为这种表现类似之物，是可以由此到彼进行转化的”。^①笔者按，这里提到的表象类比，所体现的也是关联性问题，不过这里发生关联的是大神与天地万物，而非普通人。可以这么说，连续性在关联性宇宙论诸特征中，是自始至终都存在的，是最为基本的特征。^②

◇ 二 关联性宇宙论特征之二：整体性

普鸣教授对关联性宇宙论的论述，主要是从两个侧面来讨论的。尽管他也承认在新的关联性宇宙论中，通过人自身的神化，人与神达到了连续。但他同时也认为，商周时期，人们通过祭祀，将神纳入宗谱之中，也可以说是实现了人与神的连续，但其时并不存在关联性宇宙论，因此，在他关于关联性宇宙论的讨论中，连续性并不受关注，而是强调两个方面，一是一元论整体性的一面，一是自发性的一面。这两个侧面都可以作为批判性话语出现。

现在来讨论前一侧面即整体性的出现。普鸣教授认为，一元论的宇宙论的提出，是对祭祀集团所预设的人神分裂的批判，是为了给成神论说提供理论基础。关于成神论说，下一章有专门讨论，笔者的观点，就人可以成为神这个想法而论，此时兴起的成神论说并不是什么新鲜事物。不过，此时的成神论说，确有与以往不同的内涵。以往是一种类似萨满的成神方式，而现在则是以自我修炼为基础的成神。这种论说，需要一种关于宇宙的整体的认识，在普鸣教授看来，这是一元论宇宙论出现的语境。

笔者以为，如果承认第五章从神话到宇宙论的有关论述，一元论宇宙论的出现是不必非与成神论说联系在一起的。宇宙论的出现有它自身的逻辑，是人类思维发展的必然结果。成神论说的出现也有自身的逻辑。两者之间也有联系，这个联系，笔者理解是整体性一元论宇宙论的出现，为成神论说的兴起创造了条件，但这两者之间没有必然的联系。

当然，普鸣教授之所以将一元论的宇宙论视为成神论

① 陶阳、钟秀《中国创世神话》，上海人民出版社1989年版、1991年印刷，第41页。

② 关于连续性问题，另参本书“结语”。

说的理论基础，是因为它提供了人与神是一个连续整体的预设。关于这一点，下一章有所回应，这里不详细讨论。

现在谈一下笔者关于一元论宇宙论是如何出现的认识。《大戴礼记·曾子天圆》：

单居离问于曾子曰：“天圆而地方者，诚有之乎？”曾子曰：“离，而闻之云乎？”单居离曰：“弟子不察，此以敢问也。”曾子曰：“天之所生上首，地之所生下首。上首之谓圆，下首之谓方。如诚天圆而地方，则是四角之不揜也。且来，吾语汝。参尝闻之夫子曰：天道曰圆，地道曰方。方曰幽而圆曰明，明者，吐气者也，是故外景；幽者，含气者也，是故内景。故火日外景，而金水内景。吐气者施，而含气者化，是以阳施而阴化也。阳之精气曰神，阴之精气曰灵。神灵者，品物之本也，而礼乐仁义之祖也，而善否治乱所兴作也。阴阳之气各静其所，则静矣，偏则风，俱则雷，交则电，乱则雾，和则雨。阳气胜则散而为雨露，阴气胜则凝而为霜雪。阳之专气为雹，阴之专气为霰，一气之化也……”

根据这段文字，可以判断，作为一元论之根本的气，尽管其本身可以追溯到原始的精气观念，但在具有整体性特征的宇宙论中，它的提出，与天地是联系在一起的，有天地才有阴阳，有阴阳，才有作为品物之本的神灵，才有了各种自然现象，至少当时的人是这么认为的。《淮南子·天文》讲“天地之袭精为阴阳”，也是说阴阳二气的划分是以天地为基础。另外，《礼记·礼运》云“是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳”，阴阳也是从天地转化而来。郭店楚简《太一生水》的宇宙生成论，明确提出有天地然后有神明，有神明然后有阴阳，先有天地，后有阴阳盖为其时人之通识。^①从某种意义上讲，具有整体性特征的宇宙论，是与天地再次作为一个整体在人们论说中的出现联系

^① 参见第五章第三节。这么讲并不是否认商周时期存在阴阳二分的观念，而是说具有宇宙论意义的阴阳二气，是与天地联系在一起的。

在一起的。

前面的章节已多次提到颛顼的绝地天通，绝地天通，在笔者看来，其对于宗教以及意识形态领域的影响是很大的，在这种影响下，无论是神话，还是宗教，还是宇宙论，天地都不会被作为一个整体来对待。当然，这并不影响关联性思维的存在，关联性思维的主要特点是自然与人发生关联，而并不强调天地是一个整体。

古书中经常见到天与人或地与人的关联。天与人的关联，前面已有涉及，这里举一个比较早的例子。天上星辰与地上民族的对应，大概很早就出现了，据Henderson所述，高本汉已经指出这一点。^①比较典型的例子是《左传》昭公元年子产所讲述的高辛氏二子的故事，这里再引用一次：

昔高辛氏有二子，伯曰阏伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阏伯于商丘，主辰。商人是因，故辰为商星。迁实沈于大夏，主参，唐人是因，以服事夏、商。其季世曰唐叔虞。当武王邑姜方震大叔，梦帝谓己：“余命而子曰虞，将与之唐，属诸参，而蕃育其子孙。”及生，有文在其手曰虞，遂以命之。及成王灭唐，而封大叔焉，故参为晋星。

这里讲辰为商星，参为晋星，在形式上与后来的分野说相同，可以说是“国家类比”的早期形式。

地与人的关联，可以举《淮南子·地形》所讲的四方与民的联系，

东方，川谷之所注，日月之所出。其人兑形小头，隆鼻大口，莺肩企行；窍通于目，筋气属焉，苍色主肝，长大早知而不寿……南方，阳气之所积，暑湿居之。其人修形兑上，大口决眦；窍通于耳，血脉属焉，赤色主心；早壮而夭……西方高土，川谷出焉，日月

^① 同前 Henderson 书，第 42 页。

入焉。其人面赤偻，修颈印行；窍通于鼻，皮革属焉，白色主肺；勇敢不仁……北方幽晦不明，天之所闭也，寒水之所积也，蛰虫之所伏也。其人翕形短颈，大肩下尻；窍通于阴，骨干属焉，黑色主肾；其人愚蠹禽兽而寿……中央四达，风气之所通，雨露之所会也。其人大面短颐，美须恶肥；窍通于口，肤肉属焉，黄色主胃；慧圣而好治。

这段文字，使我们想起甲骨文四方之名，析、因、彝、伏，在《尚书·尧典》中，这四名都是作为四方之民的名称，学者多从四时的角度来理解这四方名，根据上面的文字，我想也可以从四方与民的联系上来理解。

在现有早期文献中，笔者还没有发现将天地人关联在一起的论述。这在一定程度上支持了笔者对绝地天通的影响的理解。当然，文献不足征，也是很重要的因素。在笔者看来，从绝地天通直到西周，除特定时期的反复，如三苗复九黎之德外，正如没有方圆相结合的图像一样，也不存在具有整体性特征的天地论述。整体性的宇宙论，应该是东周以后出现的。

如果以前只有天人或地人的关联，东周以后，天地人被结合到了一起。《管子·内业》讲“凡人之生也，天出其精，地出其形”，人成为天地结合的直接结果。从这个意义上说，包裹天地的整体性宇宙论的出现，在某种程度上促进了成神论说的兴起。^①远古时代的天地结合，是巫者可以通天地的象征，而此时，天地的再度结合，也在刺激着人们对通神或“如神”的追求。人本身是天地所出，则为这种论说提供了支持。《管子·内业》云：“人能正静，皮肤裕宽，耳目聪明，筋信而骨强，乃能戴大圜，履大方。”人只有达到像神一样，才能真正沟通天地。《中庸》讲“唯天下之至诚……可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。途径虽不同，目标基本一致。

对于数术而论，天地结合所产生的影响是深远的。笔

① 这里有一点需要指出，即甲骨文、金文中屡见“下上”“上下”，西周金文中还有“克奔走上下”之辞，这是否意味着春秋时期的将天地联系在一起的整体性宇宙论，只是西周的包上下神祇于一体宗教的自然化的结果，成神论说也只是“奔走上下”的另一种表述。“上下”也可能是指神人。前面章节已讲过，“绝地天通”后天与地、神与人相分离的体制又有反复，商代后期的将上下包容在一起的宗教体制，应该就是这种反复。从这个意义上讲，文中说“绝地天通”以后天地处于分离状态，不能绝对化。

者理解，天地的分离，神事与天结合，民事与地结合，导致了数术兴起的初期，数术的主要内容大多与天相关，这一点只要比较一下《淮南子》中《天文》与《地形》的内容就可以知道。《天文》中叙述了大量的数术内容，^①而《地形》，虽然也有关联性的论述，有关于五行的叙述，但总体上看，没有一般意义上的数术内容，即将自然环境与人之祸福联系在一起的叙述。这里要说明一点，方位在早期数术中有大量运用，但方位并不仅仅属于地，天也有方位问题，准确地说，它是一个空间向度问题。

古代数术中与地相关的主要也是风水，古人称风水为地理之学，可以说明这一点。有些学者倾向于将风水的起源，追溯到原始时代的建筑居址。如果将阳宅视为风水关注的核心，这样追溯当然可以，不过，那也首先是巫术，然后是数术。

早期数术中有关于阳宅的内容，《汉书·艺文志·数术略》“形法”中有《宫宅地形》，在睡虎地秦简《日书》甲种中，有相关内容：

凡宇最邦之高，贵贫。宇最邦之下，富而瘠。宇四旁高，中央下，富。宇，四旁下，中央高，贫。宇北方高，南方下，无宠。宇南方高，北方下，利贾市。宇东方高，西方下，女子为正。宇有腰，不穷必刑。宇中有谷，不吉。宇右长左短，吉。宇左长，女子为正。宇多于西南之西，富。宇多于西北之北，安。宇多于东北，出逐。宇多于东南，富，女子为正。道周环宇，不吉。祠木临宇，不吉。垣东方高西方之垣，君子不得志。

为池西南，富。为池正北，不利其母。

水窦西出，贫，有女子言。水窦北出，无藏货。水窦南出，利家。

圈居宇西南，贵吉。圈居宇正北，富。圈居宇正东方，败。

① 参拙著《〈淮南子·天文〉研究——从数术史的角度》。

圈居宇东南，有宠，不终世。圈居宇西北，宜子与。^①

后面还有关于困、井、庞、内、门等方位吉凶的叙述，不具引。这一段，整理者就认为是古代相宅之书，学者或径称为《睡简宅经》。^②在这段文字中，可以看到后世风水中的一些元素，比如为池的方位，水窦的走向，但总体上看，地理对于人的影响，微乎其微。

当然，《宫宅地形》中可能还有关于地形的论述，但其内容不可考。古人有相地之说，《诗·大雅·公刘》说“相其阴阳，观其流泉”，按照试图证明风水科学性的思路，这也可以说是风水。但如果考虑到后世风水之术的核心是所谓阴宅的内容，那么可以说，与地有关的风水之术的兴起，或者说，风水术从以阳宅为主向以阴宅为主的转变，应该是汉代以后的事情。

为什么以阴宅为主的风水之术兴起如此之晚？笔者认为，这与意识形态中天地的分离有关。在这种意识形态中，神事被认为是与天联系在一起，神人关系的主要体现就是天人关系，因此，在西周的伦理宗教崩溃后，与天相关的数术随即产生；而地被认为与民事联系在一起，较少涉及神人之域，数术很难从中发展出来。随着天地人一体格局的出现，地人关系开始受到注意，经过一段时间的探索，以阴宅为主的风水之术才渐渐盛行。^③

一元论整体性的宇宙论，只是整体性特征的一种表现形式，还有一种表现形式，就是以五行与八卦来统属事物，这在以前的章节已有讨论，也是东周以后出现的，这里不再重复。

◇ 三 关联性宇宙论特征之三：自发性

自发性主要是指万物生长是自生自发，不受任何有意志的力量的支配。普鸣教授在谈到关联性宇宙论的这个侧

①《睡虎地秦墓竹简》，第210~211页。

②杜正胜：《内外与八方——中国传统居室空间的伦理观和宇宙观》，载黄应贵主编：《空间、力与社会》，台湾中央研究院民族学研究所1995年版。

③风水术从以阳宅为主向以阴宅为主的嬗变，涉及诸多方面，这里谈的只是其中一个因素。并且这里重在提出问题，至于仔细研究，请俟诸异日。

面对，是将其作为对神可以使物的观念的批判提出来的，这个意见是很有见地的。最主要的，它突出了该侧面的关联性宇宙论中神的地位与影响。不仅神没有位置与影响，人对其也没有影响，一切都是自生自灭。

前文提到自发性与一元论宇宙论的整体性存在矛盾时，曾经提到《老子》。确实，对自发性阐发最力的是道家，现从《老》《庄》中摘抄几条，以为说明。

郭店竹简《老子》甲本：圣人能辅万物之自然，而弗能为。道恒无为也，侯王能守之，而万物将自化。化而欲作，将镇之以无名之朴。夫亦将自足，知[足]以静，万物将自定。

是以圣人居无为之事，行不言之教。万物作而弗始也，为而弗恃也，成[功]而弗居。

丙本：是以[圣]人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众之所过。是以能辅万物之自然，而弗敢为。

《庄子·在宥》：意，心养，汝徒处无为，而物自化……物故自生。

《庄子·天地》：古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。

《庄子·天道》：天不产而万物化，地不长而万物育。

《淮南子》中，也有一些关于物自生的论述，不具引。当然，物之生长的自发性不是道家的独有的认识，儒家也是这么看。《礼记·哀公问》记孔子之言，“无为而物成，是天道也”，^①物之成，无须人为。

这种认识的出现，体现了人们对万物生长的认识水平的提高。巫术时代，人们认为物由神生，特定的神与特定的物联系在一起，于是有所谓生殖巫术。随着认识水平的提高，人们认识到物之生成主要取决于其自身，于是便出现了上述论说。

^① 《大戴礼记·哀公问》作“无为物成，是天道也”。

当然，万物虽自生自发，但并非与任何事物都毫无关联，如果是这样，就不会将其纳入关联性宇宙论的范畴，这可以从古代数术中的有关内容得到说明。由于物之生发不与任何人格性的力量相联系，所以古代数术中不再有类似生殖巫术的内容。但数术中仍有关于物之生发的内容，具体地说是将其与宏观世界联系在一起，即与前文所说的作为系统存在的数联系在一起。这里物之生发因岁时、气象诸因素的有规则的变化而变化，它是确定的，用不着通过祭祀神灵等来祈求好的年成。

《淮南子·天文》云：“以日冬至数来岁正月朔日，五十日者，民食足；不满五十日，日减一斗；有余日，日益一升。”这是从年历的角度预测来岁的收成。此外，还可以通过岁司的位置来预测年成。《天文》紧接前文讲“有其岁司也：摄提格之岁，岁早水晚旱，稻疾，蚕不登，菽麦昌，民食四升”，后面还有十一条类似的记载，不具引。这种方式又见于《史记·货殖列传》，其中记载了计然与白圭预测年岁的方法，计然的方法是：“故岁在金，穰；水，毁；木，饥；火，旱。旱则资舟，水则资车，物之理也，六岁穰，六岁旱，十二岁一大饥。”白圭的方法是：“太阴在卯，穰；明岁衰恶。至午，旱；明岁美。至酉穰，明岁衰恶。至子，大旱；明岁美，有水。至卯，积著率岁倍。”类似的文字在《史记·天官书》中也有，不具引。

在新近出版的随州孔家坡汉简《日书》中，也有很多年成与外部时空条件相关联的材料。其中“占”篇有：

正月上旬丁巳雨，上岁；中旬丁[巳]雨，中岁；下旬丁巳雨，下岁；三丁巳雨，毋（无）岁。朔日雨，岁饥，有兵。

入正月四日，旦温植禾为，昼温中禾为，夕温稊禾为，终日温三口。

入正月八日，见赤云禾为，黑云菽为，青云麦为，黄帝禾为，白云稻为，五色大饥。^①

① 《随州孔家坡汉墓简牍》，第180页。

该篇中还有根据正月朔日风所自来的不同方向，来判断年岁的方法，不具引。与此篇内容性质相同的还有整理者所拟的“主岁”篇、“朔占”篇等。这些内容与前面古文献中的内容在性质上一致，都是根据所谓的数来确定年成。

方法的多种多样，说明生物仍然是数术关注的重要主题。同时，如此多的记载说明，古人在强调物之生的自发性时，同样重视其关联性的一面。强调关联，实际意味着强调物之生受到时空之数的制约。也就是说，这个关联不是随意性的关联，而是一种特定的关联。

除了物之生体现了自发性的特征外，事物之间相互转化、相互影响，也是自发的，这背后当然也有数制约。五行生克的原理自不待言，一物转化为另一物的基础也是数，《淮南子·人间》云“铅之与丹，异类殊色，而可以为丹者，得其数也”。数是当时人们认识外部世界之联系的最主要的媒介。

值得注意的是，关联性宇宙论强调物的自生自化，否定人为的干预，但这并不意味着在这些关联性的系统中，人对物没有任何影响。《春秋繁露·王道通三》云“治世与义岁同数，乱世与恶岁同数，以此见人理之副天道也”。世间的治乱与年岁的丰歉也有关系，因为它们的数相同。

综上所论，关联性宇宙论的三个基本特征，并不都具有普遍意义。除连续性的特征外，其它两项特征，则不具有普遍意义。整体性的特征，因绝地天通而中断，而自发性显然是人们的认识达到一定阶段后才出现的。如果仅就数术时代而论，尽管还没有一种宇宙论将三种特征同时体现出来，但三者都具有普遍意义，它们的共同特点是关联。用关联性思维来概括，也许更合适。

在关联性思维中，事物之间发生关联的基础是象与数，所谓“物生而有象，象而后有滋，滋而后有数”。通过象数，可以将整个世界联为一个连续性的整体。象与数，又可以表述为数与类，《春秋繁露·人副天数》云“于其可数也，副数；不可数者，副类。皆当同而副天，一也。是故陈其有形以著其无形者，拘其可数以著其不可数者，以此言道之亦宜以类相应，犹其形也，以数相中也。”可以通过具体的数联系的就通过数相联系，不能通过数相联系的，就通过类相联系，数与类是物与物之间产生关联的基础。

◆ 四 关联与对抗

从上述讨论看，数术可谓集中体现了关联性思维的三个基本特征。数术的精神特质，在某种程度上，可以代表关联性思维的精神实质。数术的精神特质，

笔者以为就是顺天，这与巫术的顺神精神一脉相承。

普鸣教授质疑学界关于关联性宇宙论的理解，其出发点是认为中国古代存在人神的对抗。人神的对抗有两种表现形式，早期因神在宇宙创生中发挥积极的作用，即所谓“经营”，人祭祀神，以使其为人类服务。后期，人通过自己成神，来经营世界，同时驾驭神灵，为己服务。关联性宇宙论的核心在于否定神或者人的作为，强调世界的自生自发。人在这个宇宙中，应当因循顺从。

笔者以为，普鸣教授对中国古代存在对人神对抗关系的揭示是有意义的。过去学者受韦伯的影响，将注意力过于集中在关联性思维上，确实有失偏颇。但若以此为据，认为关联性宇宙论晚出，从而否认此前存在关联性思维，则又有矫枉过正之嫌。笔者更赞成葛瑞汉提出秦汉的思维是关联性思维的特定发展的观点。^①而就人神关系而论，在关联性宇宙论之前，并非只存在一种对抗性关系。关联性宇宙论所倡导的人要因循顺从神或自然的精神，也一直存在着。事实上，从古代神话、宗教，以至宇宙论，一直到儒道两种哲学的出现，古代中国一直存在着这两种精神。

研究神话的学者已指出，人与自然的对抗是早期神话的主题之一。中国古代也有这样的神话，比如鲧窃息壤以治洪水的传说，共工触不周山的传说，以及刑天、后羿的神话，都可以归到这个主题之下。笔者以为，中国古代还有另一种人与自然关系的神话主题，即顺应自然。禹通过疏导的方式治理洪水，反映的就是这个主题。不同精神主题的神话传说中的主角，其最终结局是不一样的。以对抗精神为主题的神话传说中的主角，都以悲剧性的结局而告终，而以因循顺从精神为主题的神话的结局，则是成功者。

如果承认神是自然的聚象，那么，上古宗教中血统与巫统的分别，显然是传说中关于人与自然关系的两种主题的反映。血统所张扬的是人与自然的对抗，而巫统所表现的则是顺从自然。尽管笔者不完全赞成普鸣对商周宗教祭祀的解读，但他提出的古代中国存在人与神的对抗是值得

^① 这个提法是普鸣对葛瑞汉观点的概括，见前揭普鸣书16页。葛瑞汉关于关联性思维的论述见其《论道者：中国古代哲学论辩》，第359~424页，以及《阴阳与关联思维的本质》（载艾兰等编《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》）。

充分肯定的。不过他将这种对抗与成神论说以及关联性宇宙论的兴起，作简单的线性串联，笔者以为不妥。关联性宇宙论所折射的人应当顺从自然的主张，在上古也一直存在。无论是在神话，还是在宗教中，事实上都有这种精神的体现。就禹而论，他不仅顺应自然采用疏导的方式治理洪水，在宗教上，他还亲近巫统。不管他的政治意图如何，他的行为背后事实上贯穿着顺从自然的精神。

在宇宙论中，也存在着人与自然关系的两种主题，一种是顺从自然，这是真正的关联性宇宙论。另一种则是人通过对宇宙法则的体认，参天地之化育。普鸣教授所论的第一种成神论说，其所体现的精神应该属于后一种。

这里要注意一点，无论是在成神论说，还是在宇宙论中，也都存在着这两种精神主题，也就是所谓儒、道的不同。所以在认可关联性宇宙论是对成神论说的批判时，特别要注意，关联性宇宙论所针对的只是儒家性格的成神论说。普鸣教授提到了两种成神论说，一种以《管子·内业》为代表，一种以《庄子》为代表，并且将后者理解为前者的激进形式。笔者以为，这两种成神论说，正代表了两种性格的成神论说。前者为儒家性格，^①后者为道家性格。儒家性格的成神，强调使物，参天地之化育。而道家性格的成神，则强调与宇宙融为一体。关联性思维所要批判的是儒家性格的成神论说。

在儒、道思想学说中，也体现了这两种精神。儒家强调批判，强调有为，强调天人相分；而道家强调因循顺从，强调无为，强调天人合一。如果可以用方圆来描述儒道，那么儒家为方，道家为圆。当然，道家也讲方，但其所讲的是无隅之方，所谓“方而不割”“大方无隅”，其实质仍然是圆。

中国精神的主流似乎是将这两种精神统一起来。西周统一巫统与血统，是这种精神的反映。《管子·君臣下》：“主劳者方，主制者圆。圆者运，运者通，通则和；方者执，执者固，固则信。君以利和，臣以节信。”《吕氏春秋·圜

① 笔者将《管子·内业》归入儒家，系以《汉书·艺文志》为基础，另参拙文《〈内业〉与〈大学〉》，待刊。

道》：“天道圜，地道方，圣王法之，所以立上下。”天道圜，即天道圆。这里强调主道要圆，臣道要方，实际论述的是治国当中两种精神的运用与配合。睡虎地秦简《为吏之道》讲“中不方，名不章；外不圆，[祸之门]”，则是为官之道中两种精神的统一。

屈原在《离骚》中说，“鲧婞直以亡身兮，终然殃乎羽之野”。讲到禹时则说，“汤禹俨而祗敬兮，周论道而莫差”。“周论道而莫差”，意思与婞直相对，也就是前面说的方与圆的相对。鲧与禹的对立，所体现与反映的实际是两种不同的治国精神。《天问》说“鵤龟曳衔，鲧何听焉？”又说“应龙何画？河海何历？”帮助鲧、禹治水的两种动物分别是龟与龙，虽然，我们不能简单地根据此说鲧代表的是血统，禹代表的是巫统，但从他们治水的方式、最后的结局，以及后人对他们的认识来看，确实存在着两种精神的差别。这两种精神在上古神话、宗教、宇宙论与哲学，直至人们在日常生活中立身处事的态度上，都有体现。从思维特征的角度认识这两种精神，就是关联与对抗。

综上所述，战国秦汉的关联性宇宙论，是关联性思维的特定发展，除了保持了连续性的特征外，重新找回了整体性，并发展出了自发性的特征。关联性思维的三个特征在数术中有完整体现，从巫术到数术，关联性思维的精神是一贯的，即强调因循顺从。与此平行发展的还有另外一种精神，即选择对抗。从远古的方圆一体，到秦汉时代的内方外圆，中华文明经过数千年的发展，似乎实现了一次轮回。这是文明的一个新起点，它不再是天地直观印象的结合，而是贯穿到人们的实践当中，融入进了人们的血液与精神。

第八章 论儒家的成神之道

“成神”一词，系借用哈佛东亚系普鸣教授的著作之名，*To Become a God*。^①英文中本有一个成神的词apotheosis，但那是指死后人的魂灵成为神，而成为人们祭祀的对象。普鸣教授以及本章所讨论的成神，则是指人在世时通过自身的修为，达到神所具有的一些能力。根据前面章节的讨论，这些能力主要包括成物与知吉凶。对于普鸣教授的著作，笔者拟撰专文介绍与评述，^②这里从上古宗教变迁的角度谈谈成神观念产生的背景与意义。

前面的章节已经指出，随着社会的剧烈动荡，新天道观的兴起，宇宙论的出现，在从巫术到数术转变的谱系中，具有自由意志的神灵也随之死亡，虽上帝也不例外。另一方面，随着人们认识水平的提高，物自生的观念渐为人们所接受，传统的生殖巫术已没有继续存在的空间。但物之生仍与天地时空的背景联系在一起，因此，只要人们能够沟通天地，协调阴阳，人们仍然可以助物生长。而这些事情以前都是具有神秘色彩的圣人，才能够做到，于是，如何获得古之神圣之人的特殊能力，成为人们论说的话题，这就是所谓的成神论说。这些论说，大致可以分为儒道两派，区分的标准是成神之后的有为与无为。从对成神的论说中，也可以看出历史上血统与巫统的分别。本章主要讨论儒家的成神之道，这样安排，主要是想将成神论说与西周以来的宗教文化联系起来。笔者不赞成普鸣教授所提出的，成神论说是作为对祭祀集团的批判性话语出现的观点，

① Michael J. Puett (普鸣), *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*。该书为哈佛亚洲中心出版的哈佛燕京专刊第57种，由哈佛大学出版社发行，2002年。

② 详见本书附录。

论说是否妥当,请普鸣教授并学界同好指正。

◇ 一 成神论说的理论基础

普鸣教授提出,人要成神,需要对神重新界定,需要气一元论的宇宙观,这样人神之间方可建立起连续性,人通过修炼气,才可以成神。这个见解是正确的。但普鸣教授认为,商周时期人们对神的认识,都是从具有人格特点的角度去理解,^①所以他以为战国时期的成神论说完全是关于神的新思想。这是笔者不能赞成的。尽管没有可靠的文字材料可以说明上古时人关于神的认识,但借助于萨满教的一些观念,可以大致推断那时人对神的认识。

据现代研究萨满文化的学者的调查,萨满认为神是由气构成的。凌纯声先生在20世纪初对赫哲族萨满教调查后指出,萨满教的基础是生气主义。^②有萨满认为魂属气,灵魂活动是气化、气运的过程。满族扈伦七姓光绪十六年萨满手抄本载:“神为气属,萨满得气、领气、用气为有神。”^③20世纪30年代黑龙江省瑷珲地区,满族著名文士吴纪贤先生所纂《吴氏我射库祭谱》之《运气分篇》则说:

神为气精,气为神形。形在则神在,精亡则气消。
神气互生,神气互补。吸外气则吸神,纳外气则有神。
外气退则形变。气有正邪浊洁,必擅纳正祛邪。光洁
曰正,寒浊曰邪。日阳曰正,湿霉曰邪。朝夕吐纳,风
寒不辍。^④

可以认为,萨满之所以能够成为神,能够灵魂远游,根本在他知道领气、运气。这里对神的认识,至少是对由人所变之神的认识,实际上也是一种气本论。

就中国古代而论,大概很早的时候,先民已经知道精神可以与形体分离。西安半坡、临潼姜寨等新石器时代考古发现的瓮棺葬,瓮口的盖钵上往往穿一小孔,考古工作

① 普鸣教授用与 spirit 二词来区分商周时期之神与战国成神论说中的神。

② 凌纯声:《松花江下游的赫哲族》,上海文艺出版社影印本1990年版,第102页。

③ 转引自孟慧英:《中国北方民族的萨满教》,第180页。

④ 转引自富育光:《萨满论》,辽宁教育出版社2000年版,第139~140页。

者认为这是供灵魂出入用的。那时人大概认为灵魂是气，故穿一孔供其出入。^①

神为气属的观念，在古代文献中也有反映。《礼记·祭义》：

宰我曰：“吾闻鬼神之名，不知其所谓。”子曰：“气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上，为昭明，蒸蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则，百姓以畏，万民以服……二端既立，报以二礼。建设朝事，燔燎馨芗，覩以萧光，以报气也。此教众反始也。荐黍稷，羞肝肺首心，覩以俠甌，加以郁鬯，以报魄也。”

此处之神似乎是指人的魂灵，这里孔子以气解释它，其对神的认识显然也是气本论。另外，值得注意的是，引文中提到“物之精”，而普鸣教授以为成神论说文献之首篇的《管子·内业》，开篇即说，“凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神。藏于胸中，谓之圣人”。《内业》中还出现精气、气的概念，那么，对神的认识的气本论观念，至少可以向前追溯到孔子。而由物之精、精气、气这些概念出发，可以推测，气本论，用上古的话语表述，当就是精本论，而这也应该是一种气的观念。

①户晓辉不同意这个解释，他认为小孔“是供即将复生或复出的小孩呼吸的通口，象征着母腹的肚脐眼或孔洞”，见氏著《地母之歌：中国彩陶与岩画的生死母题》，上海文化出版社2001年版，第115页。

在古人的叙述中，有将精与神联系在一起的。昭七年《左传》记载子产之言，“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多则魂魄强，是以有精爽至于神明”，这里讲用物精多，则可至于神明，犹如萨满观念中的得气则可有神。《国语·楚语下》观射父论巫说，“民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女

曰巫”。这里讲巫的一个前提条件是“精爽不攜貳”，也是将精与神联系在一起。

从这些为数不多的材料看，先民对神的认识应该也是气本论，不过，用原始的话语表述是精本论。原始的精的内涵以及气本论的意义，学者有讨论。^①这里要强调的是，成神论说中的气本论，绝非无源之水。

在成神论说中，有一点必须注意，即中国古代关于魂灵有所谓魂魄的区分，前引《祭义》孔子将其与神与鬼作了配对，神为魂变，鬼由魄生。另外前引子产之言也对魂魄作了区分。这种区分也见于《礼记·郊特性》，即所谓“魂气归于天，形魄归于地”。这里有一点需要指出，魂魄的区分并不是指精神与形体的二分。杜预注前引子产之论说：“魄，形也；魂，阳神气也。”即有将魂魄对立的意思，这是不对的。学者或指出，“大概在春秋末年以前，魂魄是不分的，它们可能同质而异名，都用来描述人体之内超乎感官和心之上的存在，本质都属于‘气’，是可以贯通生死分界的一种存在”。^②这里以魂魄都属于气的意见是正确的。饶宗颐先生论楚帛书之二气为魂魄，为早期魂魄都是指气提供了直接的证据。^③

魂魄的划分，大概本于气之阴阳。《大戴礼记·曾子天圆》记载曾子转述孔子的话说，“参尝闻之夫子曰：‘阳之精气曰神，阴之精气曰灵。神灵者，品物之本也’”。这里对神灵的区分，可以帮助我们理解魂魄的不同。就前引子产之论，孔颖达疏曰：

魂魄，神灵之名，本从形气而有。形气既殊，魂魄亦异，附形之灵为魄，附气之神为魂也。附形之灵者，谓初生之时，耳目心识，手足运动，啼呼为声，此则魄之灵也。附气之神者，谓精神性识渐有所知，此则附气之神也。

这里也容易将魂魄的对立与形气的区分联系在一起，不过，

① 裴锡圭：《汉下道家精气说的研究》，戴氏著《文史丛稿》，上海远东出版社1996年版。

② 杜正胜：《形体、精气与魂魄》，戴黄应贵主编《人观、意义与社会》，台湾中央研究院民族学研究所1993年版。

③ 饶宗颐：《论楚帛书之二气与魂魄二元观念及汉初之宇宙生成论》，载饶宗颐、曾宪通《楚地出土文献三种研究》，中华书局1993年版。又，关于《楚帛书》二气前二字的考释，意见颇分歧，参周凤五《子弹库帛书“热气仓气”说》，载《中国文字》新第23期（1997年）。

参照《曾子天圆》，孔疏显然也是从精气的角度来理解魂魄的。由此可见，魂魄皆是相对于身体而言的精气，一为阴，一为阳。这与子产的“阳曰魂”说法都是相通的。

除阴阳的差异外，魂魄之于身体的关系，也不相同。魄与人形体的距离更近，或者说寓居于人体，《礼记·祭义》郑注“耳目之聪明为魄”，应是比较贴切的解释。它先于魂而生，因此，古人认为它附丽于形，称之为形魄。魂则是魄的进一步发展，它更具灵活性，可以游离于形体之外，因此古人称之为魂气。^①人死后，形魄与形体一起归于土，而为鬼，魂气则升于天而为神。两者间的关系犹如月魄与月光的关系，月魄为月明，而明之盛则为光。^②因此，没有必要过分强调魂魄的区别，以至将其理解成形体与精神的二元对立，但对它们不作区别，也不妥，毕竟两者在活动性能上有明显的差别。

魂气在人生时，在人身上也有寓居之所，它与魄寓于整个人体不同，魂气只居于心。昭二十五年《左传》载叔孙婼之语，“心之精爽是谓魂魄，魂魄去之，何以能久”。这里虽魂魄并言，但当作为偏义复词来理解，语义侧重在魂。

就古人而言，通过增强魂魄，就可以达到神明的境界。上引子产之语就是明证，但就战国时期的成神论说而论，他们的成神路径，已从从外摄取物精，转向自身内在的修炼。^③这在《内业》中有鲜明的体现。尽管如此，其修炼的理论基础，与上古关于成神的观念也是相同的。

美国布朗大学的罗浩教授，曾对《内业》这篇文献进行过深入的研究，他认为《内业》开启了道家神秘主义修炼的先河，其修炼之法是不断的贬黜个人的欲念，从而达到心灵的完全纯净，然后精气来舍，神明可通。^④《内业》的修炼之法，归结到一点，就是保全精气。保全之法，就是所谓道。道因心而发挥作用，因此道就是治心之术。《内业》讲“道也者……所以修心而正形也”。这里可以将其与前面的增强魂魄以至神明的理论挂钩。

据前所论心是魂气的居所，形为魄所附着，修心正形，

① 余英时：《魂兮归来》说“呼吸和饮食是维持生命的两种基本活动，而身体和精神又被称为‘魂’和‘魄’的灵魂所支配。由于这个原因，它们分别被称为‘形魄’和‘魂气’”。文载氏著《余英时英文论著汉译集·东汉生死观》（侯旭东等译），上海古籍出版社2005年版，引文见137页。

② 关于月魄与月光的关系，详参拙文《月霸考》，载《追寻中华古代文明的踪迹》，复旦大学出版社2002年版。

③ 参拙文《〈内业〉与〈大学〉》，待刊。

④ 罗浩：《道原：内业与道家神秘主义的基础》（第3章），哥伦比亚大学出版社1999年版。

从某种意义上可以视为是增强魂魄。而魂魄又可以还原为气，因此修心正形，又都可以理解为是炼气。《内业》讲“抟气如神，万物备存。能专能一乎，能无卜筮而知吉凶乎”，所说的就是这种成神之道。

在《内业》关于成神的论述中，并没有提到魂魄，而是提到了心、意。心，既可以是脏器，又可以代表指由此器官所引出的意识活动（古人的见解如此）。意，就是意识活动，在《内业》中又被称为“心中之心”，“心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意以先言”，显然“意”是比心更深层次的东西，用今天的话语表述，就是所谓潜意识，或者说是表层意识。将心、意与前面提到的修心正形比附，意显然是与形联系在一起的。《内业》有时又讲“修心静意，道乃可得”，都是就增强魂魄讲的。

心与魂的联系，不用多说，魄与意的关联，可以通过与形的共同的关联来认识。另外，前引子产之言，说人生始化曰魄，而上海博物馆藏楚简《恒先》讲“有生焉有音”，“音”，季旭升先生读为“意”，^①是很对的。两者认识上明显是对应的。《国语·晋语三》载郭偃之言，“其魄兆于民矣。…魄，意之术也”。这里将魄与意直接联系起来。

心、意在《内业》中也都可以还原为气，《内业》有“心气之行”，又有“是谓运气，意行似天”，显然心、意活动都可以说是气之运行。这样，将心、意与魂、魄挂钩，就完全没有问题。以前是摄精成神，现在是保精成神，途径虽然不同，但成神的原理相同。在这个意义上讲，《内业》的成神不能说是为了批判什么理论而新提出的，它的成神的理论基础本身并不新鲜，只不过提出了新的方法。

英国的葛瑞汉认为，《内业》自我入定，直接源于巫者的修行。^②这个论断有一定道理，至少二者成神的理论基础相同。至于巫者是如何实现精爽的，前引观射父的解释是天生如此。笔者接受这种解释，成巫或成萨满，确实有很多是由天生的体质决定的。

①季旭升：《〈上博三·恒先〉“意出于生，言出于意”说》，“简帛研究”网2004年6月22日，又见《中国文字》2005年第30期。

②[英]葛瑞汉：《论道者》，第121、124页。

◇ 二 儒家的成神之道（上）

普鸣教授在讨论《内业》的成神论说的出现时，运用比较研究的方法提出了一个解释，认为所以发展出这一套成神的方法，是由于对神灵的祭祀被祭祀集团垄断，因此出现了通过自身修炼以通神的办法。对于这个假设，他并没有从古代文献中寻找到证据，因此只能是一个假说。事实上，据上文所论，《内业》讲的成神方法在理论上与子产所述是一致的，而子产所论则有更为古老的观念为背景。《内业》的不同之处，在于它提出了一套增强魂魄的修炼方法，而在以前，魂魄的强弱取决于得到物精的多少。

不过，普鸣教授所讲的对祭祀的垄断这种情况，确曾发生过，那就是第一章所讨论的周初统一血统与巫统祭祀的措施。巫统与血统的统一，将巫对神灵的祭祀纳入到国家祀典中，而巫则被排斥在祭祀的主要活动之外，只发挥很有限的作用。祭祀主要由大、小宗伯以及都宗人、家宗人负责。以前的巫统与血统之别，现在只能从都宗人与家宗人的区分上，看到一丝痕迹。《周礼·春官》：

都宗人，掌都祭祀之礼，凡祭祀，致福于国，正都礼与其服。若有寇戎之事，则保群神之壝。国有大故，则令祷祠；既祭，反命于国。

家宗人，掌家祭祀之礼。凡祭祀，致福。国有大故，则令祷祠，反命；祭亦如之。掌家礼与其衣服、官室、车旗之禁令。

都宗人相当于大萨满或野萨满，代表巫统；家宗人则相当于家萨满，代表血统。

前文已经指出，家萨满祭祀本没有昏迷术，也就是没有人与神的直接交流。统一巫统与血统后，原本巫统祭祀的昏迷术也随之消失。如果说绝地天通所戒绝的只是巫者的通天行为，那么统一巫统与血统，所禁止的则是巫者全部的昏迷之术。

戒绝巫者的昏迷术，并不意味着人不能再与神明交往，《礼记》中有这样一些记载：

《檀弓下》：弁絰葛而葬，与神交之道也，有敬心焉。

① 《礼记·表记》。

《郊特性》：笾斗之荐，水土之品也，不敢用常亵味，而贵多品，所以交于神明之义也，非食味之义也……所以交于神明者，不可同于所安乐之义也……所以交于神明者，不可同于所安亵之甚也。如是而后宜。

《杂记下》：衅屋者，交神明之道也。

《祭义》：容以远。若容以自反也，夫何神明之及交？

《祭统》：铺筵设同几，为依神也。诏祝于室而出于祊，此交神明之道也。

这里所讲的内容是在仪容、祭规上所应注意的细节，这些细节都是服务于一个目的，与神明交往。

从《礼记》的一些记载看，人通过斋戒还可以见到所要祭祀的对象。

《祭义》：斋之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。斋三日，乃见其所为斋者。

《郊特性》：斋之玄也，以阴幽思也，故君子三日斋，必见其所祭者。

孔子曾说：“斋戒以事鬼神。”^①斋戒是事鬼神的前期准备阶段，但在斋戒的过程中，又可以见到神明。《礼记·祭统》讲“定之之谓齐，齐者精明之至也，然后可以交于神明也”。这是对斋戒可以见神明的一个解释，这个解释与前面讨论的精爽至于神明的理论，有相似之处，不过这里是讲斋戒者自己可以与神明交。既可与神明交，自己也当达到神明的境界，可以见神明就是很好的例子。

在祭祀过程中，人似乎也还可以与神明交接。《礼记·祭义》讲“以其恍惚，以与神明交”，这里“恍惚”似乎是对出神状态的描述，但这里出神的不再是巫，而是宗人之官。《礼记·礼器》说“一献质，三献文，五献察，七献神”，所谓“七献神”，笔者理解，是指在礼仪程式达到一定的规

格与标准后，执礼之人就可以行出神之术。我们又看到了类似绝地天通时的情景，王者禁止巫者通天，但他自己却可以乘龙登天。这里血统兼并巫统，巫者失去行昏迷术之机会，而宗人之官则继承了巫者的通神之术，这不能不说这是古代宗教祭祀的一大变迁。

如此说来，普鸣教授的假说并非完全不可能，巫者因被排挤出主要的祭祀活动外，不再有行昏迷术通神的机会，从而发展出一套通过自我修炼成神的学说，这是有可能的。但如果有这种事发生，其时间应当在西周，而不会晚至战国之世。

前文已经提到，春秋时期的宗教信仰，基本处于失范的状态，一部分人怀疑是否有神明，神明究竟有没有知吉凶的能力。而另一部分则属于盲目祭祀，无论是从祭祀的对象讲，还是从祭祀规格讲，都很随意，礼崩乐坏首先体现在宗教祭祀上。天道信仰取代神道信仰也在此时酝酿发生，而成神学说正是在信仰变迁的大背景下产生的，它与祭祀集团对祭祀神灵的垄断没有必然联系。事实上，春秋时期是否存在一个祭祀集团，这个论断本身还有待证实。从这个意义上讲，笔者不赞成普鸣教授所提出的假说。

事实上，从祭祀活动中也酝酿产生了一种成神之道，即子思所讲的“诚则明”之道。《中庸》云：

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。其次致曲。曲能有诚，诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。唯天下至诚为能化。至诚之道，可以前知，国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善，必先知之；不善，必先知之。故至诚如神。

这里由诚而明的思想，笔者以为，是从对祭祀斋戒可以见神明的认识中发展出来的。前面已经指出，可以见神明，意味着自身已达到“精明之至”的状态，也就是“明”的状态。对于行斋戒礼者来说，最重要的品质就是诚敬。《礼记》中多次谈到这一点，“腥肆爛膾祭，岂知神之所飨也？主人自尽其敬而已矣”。^①“身

致其诚信，诚信之谓尽，尽之谓敬，敬尽然后可以事鬼神，此祭之道也”。^②“唯祭祀之礼，主人自尽焉尔。岂知神之所飨，亦以主人有齐敬之心也”。^③只有真诚才可以事鬼神，交神明，自己才可以成神。

所谓诚，是就人的潜意识或表层意识层面讲的，也就是《大学》所讲的“诚其意”。关于意，前文已有讨论，它与人的魄联系在一起的。因此，由诚而明的成神之道，在理论上，与魂魄强而精爽至于神明并不矛盾，只不过在路径上，它并不是通过增强魂魄以臻神明，而是通过诚意达到神明之境。所谓诚意，按《大学》的讲法就是不要自欺，如恶恶臭，如好好色。用前面的理解，就是使明意识与潜意识达到一致，就好象人主观上的好好色与恶恶臭，与其潜意识中对好色的好及对恶臭的恶是一致的一样。如果一个人在任何问题上都达到这个境界，他就可以臻于神明之境。

由诚而明的思想，后来为荀子所继承，他说：“诚心守仁则形，形则神，神则能化矣。诚心行义则理，理则明，明则能变矣。”又说：“公生明……诚信生神，夸诞生惑。”^④他还说：“诚信如神。”^⑤

由诚而明的思想源于礼，从乐中也导出了一种成神之道。《礼记·乐记》：

君子曰：“礼乐不可斯须去身，致乐以治心，则易直子谅之心油然生矣。易直子谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神。天则不言而信，神则不怒而威。”

《祭义》篇也有相同的文字，不具引。致乐的目的是治心。易直子谅之心，笔者理解，就是真诚之心。而此心一旦产生，最终的结果就是成神。礼乐本是侍奉神明的手段，现在事神之人可以从中导出成神之道，这是儒家将成神的普遍诉求与他们倡导的以礼乐治世的观念相结合的产物。

- ① 《礼记·郊特牲》。
- ② 《礼记·祭统》。
- ③ 《礼记·檀弓下》。
- ④ 《荀子·不苟》。
- ⑤ 《荀子·致士》。

如果说春秋时期存在一个祭祀集团，儒家即便不是这个集团的一分子，在意识形态上与这个集团也是相近的。儒家从礼乐中推导出成神的论说，在这个意义上，成神并不是像普鸣教授所设想的那样，是一部分人针对另一部分人垄断了祭祀，而发展出来的新的通神手段。成神之所以成为普遍诉求，当是在具有自由意志的神灵死后，不再有神灵负责生物、成物，人为了填补在成物上的神的缺位，而提出的关于神的新理念。当然，人达到如神一般的智慧，并不是直接助物生长，而是通过沟通天地，参天地之化育，从而实现生物的目的。

一般认为，《内业》是写给所谓王者阅读的，而王者的职责，是要“使神人百物无不得其极”。^①祭祀、出神、与神明交，是使神人得其极，对于百物来说，东周时期，这些生殖方式已经不能令人信服。此时，人们已经认识到物之生更多地依赖于天时、地利与生产技术，成神正是在这个背景下出现的。成神就是要更好地去认识宇宙，和谐天时，从而促进万物生长。

◆ 三 儒家的成神之道（下）

儒家除从礼乐中发展出一套成神之道外，还有一种依靠修德而成神的道路。这种成神之路，笔者以为，是以圣人为标准提出的。在儒家看来，上古的圣人具有神明之智。《五行》讲圣人是“闻而知之”，闻指以耳听，古文献中“圣”与“声”通是其证，《风俗通》讲“圣者，声也，言其闻声知情，通于天地，条畅万物也”。^②《五行》又说圣人知天道，通过听就可以知天道，这确实要有神明之智。不过这在上古，可能确有其事，前面章节中讨论过的瞽听风预报四时，应该属于这一类。《五行》的最高德行圣，应该是依据这一类人的智慧来界定的。

在儒家对圣人的一些描述中，认为圣人有不可思议的能力。

① 《国语·周语上》芮良夫之言。

② 《艺文类聚》卷二十引。

① 文字据李零：《郭店楚简校读记》，北京大学出版社2002年版。

《大戴礼记·哀公问五义》哀公曰：“善，敢问何如可谓圣人矣？”孔子对曰：“所谓圣人者，知通乎大道，应变而不穷，能测万物之情性者也。大道者，所以变化而凝成万物者也。情性也者，所以理然不能取舍者也。故其事大，配乎天地，参乎日月，杂于云蜺，总要万物，穆穆纯纯。其莫之能循，若天之司；莫之能职，百姓淡然不知其善。若此，则可谓圣人矣。”

圣人之知可以与“变化而凝成万物”的大道相通，其可以成物是无疑的，其行为自然可以像神灵一样变幻莫测，这是常人所无法效仿与遵循的。《中庸》讲“大哉圣人之道，洋洋乎发育万物，峻极于天”。这也是讲圣人可以成物，具有神明的特点。也正因此，《礼记·礼运》说“圣人参于天地，并于鬼神，以治政也”。

圣人的神明，来自于圣人之德。在孟子之前，这种圣德来自于天，因此，圣人是不可效仿的。前引《哀公问五义》谈到这一点，郭店楚简《成之闻之》也有一节文字谈到圣人不可效仿，

圣人之性与中人之性，其生而未有非志。次于而也，则犹是也。虽其于善道也亦有怿，数以多也。及其博长而厚大也，则圣人不可由与蟄之。此以民皆有性而圣人不可慕也。①

不可由与蟄之，即莫之能循、莫之能职的意思。为什么圣人不可效仿，就在于“圣人天德”，其德可与天地相合。《周易·文言》曰：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而奉天时，天且不违，而况于人乎，况于鬼神乎。”这里虽不称圣人，而称大人，但二者内涵基本一致。这里大人获得神性的基础，在其具有可以与天地相合的德。

圣人成为君子的追求，是从郭店楚简《五行》开始的。《五行》作者认为，“五行形于内而时行之，谓之君子。士有志于君子道谓之志士”。又说“德之行五和谓之德”。五行中包含了天德之“圣”，也正因为其中有“圣”，《五行》作者才认为“德，天道也”。

这里似乎有一点矛盾，圣既为天德，为常人所无法效仿，但作者却以之为君子道的组成部分。笔者认为，这其中包含了类似《内业》的神秘主义修炼的内容。《内业》讲“是故此气也，…敬守勿失，是谓成德”，显然德就是精气。^①《内业》又讲“形不正，德不来”，这个“德”，通常也将其解释为精气，不过这里应该是指已经保持住的精气。《五行》“德之行五和谓之德”的“德”，也应该是已成之德，两者类似。

《内业》有“心中之心”的提法，所指的是“意”，并且其修炼很强调“意”，说“是谓运气，意行似天”。通常情况下，意的角色，与魄相似，不离身体周遭，常表现在一举手、一投足之间，《内业》讲“意行似天”，显然是修炼成功后的表现，其具体内涵当如《中庸》的“诚者天之道”。《五行》对成德之道的论述，也是侧重于所谓“中心”，同篇又提到“外心”，则“中心”应该就是“意”。“意”是潜意识，在明意识状态下，是无法测知的。对它的修炼，只能通过类似《内业》的“运气”才能实现。^②

总之，没有神秘主义修炼作为支撑，《五行》是不会将“圣”纳入君子道的。从这个意义上讲，《五行》对君子道的追求，本身就是一种成神之道。如果其圣德确实是想效仿瞽者的智慧，那么，联系其与《内业》的关联，可以认为，《五行》的修炼包括《内业》的入定，可能都是以瞽者的人定为蓝本的。

到了孟子的时代，圣的内涵发生了变化，^③但其思路没有改变，《孟子·尽心下》有这样一段对话：

浩生不害问曰：“乐正子，何人也？”孟子曰：“善

①袁锡圭：《稷下道家精气说的研究》，载氏著《文史丛稿》，上海远东出版社1996年版。

②关于《五行》与神秘主义的完整论述，详参拙文《五行与神秘主义》，“简帛研究”网 www.jianbo.org，2008年1月。

③参拙文《“思孟五行”考辨》，“简帛研究”网 www.jianbo.org，2006年11月。

人也，信人也。”“何谓善？何谓信？”曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。乐正子，二之中，四之下也。”

① 《孟子·尽心上》。
② 《荀子·儒效》。

这里孟子给了神一个相对明确的界定，即圣而不可知之之谓神。这个界定与上述儒家的思想传统是一致的。前文说圣人是无法效仿的，他们具备不可思议的能力，本身就是神性存在。但到了孟子的时代，他提出人皆可以为圣，只要服圣人之服，言圣人之言，行圣人之事，思圣人之所思，就可以成为圣人，圣人成为一种可以效法的人格，不再具有神性。具备了圣德之后，人就可以成为神。孟子说：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉。”^①这样，一种通过效仿圣人的成神之道就产生了，不过此时，效仿圣人的关键，在修德，而这个德，主要是从行为上来理解。

仿效圣人以成神的路径，其理据是修德以至神明。这不为儒家所独有，《国语·楚语上》“昔殷武丁能耸其德，至于神明”，其思路也是以德而获得神性。另外，《老子》讲婴儿赤子的德是完美的，因此而有一些不可思议的现象，其思想基础与儒家成圣再成神的路径也是一致的。只不过道家所说的德，当是一种得自先天的精气。

成神与成圣的关系，到荀子时发生了变化。荀子说：“此其道出于一，曷谓一？曰执神而固。曷谓神？曰尽善挟治之谓神。万物莫足以倾之之谓固。神固之谓圣人。”^②这里，成神是成圣的前提。如所周知，荀子自认为得孔子之学的正宗，在治世上以弘扬礼为核心，当属于血统一脉的传承。因此，其在成神问题上主张圣高于神。这种主张为秦汉时期帝王可以召唤与惩治山川神灵，奠定了思想基础。

◇ 四 易与儒家的成神之道

易本巫书，原本就是与神明沟通的媒介，古有乘龙升天之说，又可以通过易占而知道神的旨意，但这些显然不是我们所讨论的通过内在修炼的成神论说，更不可能是儒家的成神之道。儒家论易，从孔子开始，就重视其中所包含的劝德的内涵。帛书《要》记载了子贡与孔子的一段对话，

子贡曰：“夫子亦信其筮乎？”子曰：“吾百占而七十当，唯周梁山之占也，亦必从其多者而已矣。子曰，易，我复其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达于数，明数而达于德，又（？）仁□者而义行之耳。赞而不达于数，则为之巫，数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，向之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也。”^①

易与儒家成神之道的关系，显然不能从巫史的角度去考虑。

从上文的讨论看，儒家对成圣的追求，也可以视为对成神的追求，而在儒家看来，易与圣人的关系十分密切，《系辞传》不止一次提到，易有圣人之道四，

易有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：“易有圣人之道四焉，此之谓也。”

^① 马王堆帛书：《要》，陈松长、廖名春释文，载陈鼓应主编《道家文化研究》第三辑“马王堆帛书专号”，上海古籍出版社1993年版。

那么研习易本身，也可以视为追求圣人之道。至于借助易成圣，《系辞传》有这样几句话，“蓍之德圆而神，卦之德方以知……神以知来，知以藏往，是以明于天之道而察于民之数，是兴神物，以前民用，圣人以此斋戒，以神明其德夫”。又讲“显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣”。圣人通过斋戒的形式，去领悟易之德，明察天人之际，这与前面所论儒家的成神之道有一些相似。《系辞传》还说：“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此。”这里强调无思无为，与《内业》所倡导的通过贬黜欲念的成神之道，也很相似。

易与成神之道的关联，还表现在论易者有明显的将其与天地挂钩的倾向，认为易可以模拟天地，沟通天地，而追求成神的一个重要目的是沟通天地。这是天地经历了长期分离而重新结合在一起，给人所提出的要求。乾大象“天行健，君子以自强不息”，坤大象“地势坤，君子以厚德载物”，君子既要效仿天，又要效仿地，显然在易传的思想世界里，君子也要沟通天地。通过研习易，这个目标是有可能实现的，因为易“与天地准”“与天地相似”。孔子曾经说：“乾坤，其易之门邪，乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”^①现在大致可以看出，易之所以能够模拟天地，在于“易道阴阳”，而阴阳由天地所生。

为了使易能更好地模拟天地，论易者创造了所谓天地数，这实际上是建立了一个关于天地的数的系统，这在第二章讨论易之象数化时已有论述，此处不再重复。正是因为有了这样一个系统，易本身才能“成变化而行鬼神”，而研习易者，方可以知天地变化之机。《系辞传》说“夫易，圣人所以极深研几也”，正谓此也。知变化之机，也就近乎成神了。孔子曾说：“知变化之道者，其知神之所为乎。”又说：“知几其神乎，君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。几者动之微，吉凶之见者也。”^②显然，研习易而知几，也可以达到《内业》的“能无卜筮而知吉凶”的境界。

①《周易·系辞下》。
②《周易·系辞传下》。

马王堆帛书《五行》“传”云：“鑿而知之，天也。鑿也者，齋数也。唯有天德者，然后鑿而知之。”这里的“鑿”，当就是易传“知几”的几。而其说能够知几，靠的是数，数是几的表现形式。这也与易的整个思想一致。其云有天德者指的是圣人，因为只有圣人才有天德。

西方学者 Willard J. Peterson 曾提出，易本身具有神性，是通往神明状态的媒介。^①这个判断是正确的。通过研几，可以预见吉凶，从而成神。这是易对于成神的工具价值。

最后，我们讨论一下《系辞传》对神的一个关键定义，即“阴阳不测之谓神”。所谓“阴阳不测”，张载解释说“两在故不测”，^②笔者以为是对的。所谓阴阳不测，当是指幽明两在。明指的是人的生活世界，幽是鬼神的生活世界。《礼记·乐记》讲“明则有礼乐，幽则有鬼神”。《礼记·檀弓下》说“望反诸幽，求诸鬼神之义也。北面，求诸幽之义也”。如果人能够知道幽明两界的事情，自然就可以成神。圣人是可以做到这一点的，他们能“知幽明之故，知死生之说，知鬼神之情状”。^③易之所以很神，在于它“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”。而占筮前对蓍草的选择，也要幽赞于神明，《说卦传》讲“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数”。可见要成神，不仅要知道人事，还必须知道鬼神。神性本是神灵所具有的，人成神首先是从通神开始的，而通神不外两种途径，一是降神，一是出神。出神要求人的精神出游到神灵世界，与神灵沟通。阴阳两在当是据此而论，一个人的精神可以出游，自然可以称之为神。这种对神的定义，是对既往巫文化继承与发展的。

① Willard J. Peterson, *Making Connections: "Commentary on The Attached Verbalizations" of The Book of Change*, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 42, No. 1. (Jun., 1982), pp. 67-116.

② 朱熹：《周易本义》引。

③ 《周易·系辞传上》。

毫无疑问，普鸣教授所揭示的战国时期思想界所兴起的新的成神论说，对上古思想史的研究很有意义，因为这种从自身修炼的角度发掘成神可能性的论说，与此前的通过从外部攫取物精而通神的思路，完全不同，这体现了中国古代思想文化的由外向内的大转向。不过，其时成神论说中从气本论的角度对神的认识，是古代文化观念的延续，

而成神的理论基础，也与古代的成神的理论基础相同，只是成神的具体途径不同，所以，将其视为对既往宗教祭祀文化的批判性话语，是值得商榷的。关于新的成神论说出现的契机，笔者以为，在于数术时代兴起，物之生不再与神灵有直接关系，而与宇宙系统密切相关，人们为了实现沟通天地，协调阴阳，开始在自身中寻求成神的可能。

成神论说，可以分为儒道两派，儒家强调通过修炼以达到聪明圣知的境界，而道家所追求的则是黜聪明，达到与宇宙的浑然一体。本章主要讨论儒家的成神之道，认为它与祭祀有很大的关系，可以这样讲，儒家的成神论说，在很大程度上是从祭祀中演绎而来的。儒家对成圣的追求，也可以视为一种成神之道。易在儒家的成神论说中，占有重要地位。

结语：从神人同体到天人合一

张光直先生在其《连续与破裂：一个文明起源新说的草稿》中提出，“中国古代文明的一个最为引人注目的特征，是从意识形态上来说，它是在一个整体的宇宙形成论的框架里面创造出来的”，“中国古代文明是一个连续性的文明”。关于连续性，他引用杜维明先生的论说，“存在的所有形式，从一个石子到天，都是一个连续体的组成部分……既然在这连续体之外一无所有，存在的链子便从不破断。在宇宙之中，任何一对物事之间永远可以找到连锁关系”。^①张先生主要是从萨满主义文明的立场来论说中国古代文明的连续性的。笔者赞成张先生关于连续性文明的基本说法，据前文所论，即便是西周时期形成了人神的二元论，但人神之间的管道并没有被割断，人仍可以“以其恍惚与神明交”。尽管后来的思想家有主张“有天有人，天人有分”，^②但这里主要是从命定论的立场讲的，所以同时还有“遇不遇，天也”，“穷达以时”的观点，并不关涉宇宙的连续性问题。

从巫术到数术，尽管整个信仰与宇宙论都发生了根本性的变化，但连续性的特征并没有改变。可以说，文明的范式发生了变化，但文明的特征并没有改变。这里即以人与物的连续性特征，看一看从巫术到数术变迁中的文明特征的延续性。

① 张文见《中国青铜时代》、《美术、神话与祭祀》，引文见后者109页。

② 《郭店楚墓竹简·穷达以时》。

① 《周礼·鼓人》有“百物之神”的提法。

② 《国语·楚语下》所载观射父语。

③ 宣十二年《左传》。

《山海经》有很多人面兽体的神灵，对于这些神灵，以往学者多以图腾说来解释，认为先民以某种动物为祖先，于是就塑造了这样一些神灵来祭祀。或者认为是对戴面具或穿着特定服装的人的描写。这些说法，都有一定道理。这里拟从萨满文化中萨满跳神的角度，给出一个新阐释，即认为这些神灵原本都是萨满或巫，之所以被描绘成人面兽体，是对他们跳神领神时的描绘。

萨满野祭，往往要跳神。跳神过程中，萨满常常要模仿各种动物的形态，表示他的身体已被这些动物的神灵所占据。这一方面要表示世界上确实有神灵，另一方面也向世人证实，萨满是神的使者。《山海经》中的人兽合体之神灵，正是对跳神中的萨满的描述。这些萨满或巫，也正由于他们表演的惟妙惟肖，他们才被人尊为神灵。《易·说卦传》云“神也者，妙万物而为言者也”。这里是讲易卦可以模拟万物。妙是模拟的意思。这句话也可以用来解释《山海经》中的那些人兽合体的神灵的来历。

前面的章节已经提到，在初民的生活中，物对于人的生存至关重要。他们的生长繁殖，直接关系到人的生存与生活。在知识贫乏生产能力低落的远古时代，人们认为，外界之物生长繁殖都有神灵掌管。即便到了西周，人们还要祭祀百物之神。^①东周时代的人仍认为，天子当“遍祀群神品物”。^②萨满或巫者跳神，本身当有生物成物的意义。

昭二十九年《左传》有所谓“物有其官”的说法，在初民社会中，物官就是物之神，这种理解在后来的文化中仍有保留。萨满可以领百物之神，因此也可以称为物官。这种官进一步世俗化，与百物相应有所谓百官，但百官仍保留着萨满妙物的传统，即所谓“百官象物而动”。^③这个象物而动的意思，无非还是希望能够生物成物。也就是说，即便对世俗权力来讲，生物成物也是他们的重要任务，用现

在的话说，就是发展生产。

《国语·周语上》载芮良夫之言，“夫王人者，将导利而布之上下者也，使神人百物无不得其极”。这是王者所负的发展生产调协神人的使命。《周语下》讲皇天念禹有功，“赐姓曰‘姒’，氏曰有夏，谓其能以嘉祉殷富生物也”。《郑语》载史伯之言，“夫成天地之大功者，其子孙未尝不章。虞幕能听协风，以成乐物生者也。夏禹能单平水土，以品处庶类者也……周弃能播殖百谷蔬，以衣食民人者也……祝融亦能昭显天地之光明，以生柔嘉材者也……佐制物于前代者，昆吾为夏伯矣，大彭、豕韦为商伯矣……伯繫能议百物以佐舜者也”。这里列举了许多古帝圣贤，他们的子孙之所以能够兴旺，与他们在发展生产上的功劳，直接相关。史伯还讲，“夫和实生物，同则不继，以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物”。这里先王成物似乎还有一套理论。《国语·楚语下》记载了一段王孙圉论楚之所宝的话，其中提到左史倚相，“能道训典，以叙百物”。又说“国之宝六而已，明王圣人能制议百物，以辅相国家，则宝之”。如果我们承认上古存在一个神权时代或神权与王权并重的时代，萨满或巫者自然也应负有这样的责任。

前文已交代，血统祭祀与巫统祭祀的一个重要区别，在于血统祭祀没有跳神。因此，王者虽有制议百物之能，但却不能像萨满或巫者那样妙万物，在他们身上，人与物的连续性，主要表现在他们可以格物。这里说格物，是借用《礼记·大学》的格物一词。郑玄训格为来，符合古训。^①《大学》的格物，源自于宗教文化。

^① 详参袁锡圭：《说“格物”》，载氏著《文史丛稿》，上海远东出版社1996年版。又，这里引用的材料，袁文大多已引到。

《周礼·春官·大宗伯》：“以礼乐合天地之化、百物之产，以事鬼神，以谐万民，以致百物。”

同上《大司乐》：“以六律、六同、五声、八音、六舞，大合乐以致鬼神示……凡六乐者，一变而致羽物及山泽之示，再变而致蠃物及山林之示，三变而致

鳞物及丘陵之示，四变而致毛物及坟衍之示，五变而致介物及土示，六变而致象物及天神。”

《尚书·皋陶谟》：夔曰：“下管鼗鼓，合止柷敔，笙庸以间，鸟兽跕跕，箫韶九成，凤凰来仪……于击石拊石，百兽率舞。”

《吕氏春秋·古乐》乃拊石击石，以象上帝玉磬之音，以致舞百兽。

以音乐致物，盖是血统祭祀的手法。而物能够被招来，实反映了人神之间的连续性。

在西周以德通神的宗教观念影响下，也出现了以德致物的观念。《国语·周语中》记载周襄王之语，“叔父其茂昭明德，物将自至”。《吕氏春秋·开春》云：“王者厚其德，积众善，而凤凰、圣人皆至矣。”《逸周书·本典》讲“明能见物，高能致物，物备咸至曰帝”，这里的高能致物，从上下文看，是就德高而论的。人能以德致物，也表明人和物之间的连续性。只不过，这种连续性不如物神直接附在巫者身体上表现得更直观罢了。

二

如果说跳神模仿动物的样子以及祭祀时的格物或以德致物，反映的是巫术时代的人与物之间的连续性的话，那么《孟子·尽心上》讲“万物皆备于我”，以及《庄子·齐物论》讲的“万物与我同一”等相关论述，所反映则是数术时代的人与物的连续性。

对于孟子讲的“万物皆备于我”，朱熹《集注》以为“此章言万物之理具于吾身”，这个解释基本正确。需要说明的是，万物之理只是一理，我也得此一理。因此这句话与《齐物论》所言“万物与我同一”，表述虽不相同，但二者的意思是一致的。

《管子·内业》讲“一物能化，谓之神”，意思是说，能够齐万物、助万物化生，可以称之为神。这里助万物化生，就是上节讲的能够生物、成物。巫术时代，生物、成物，必须通过神灵的力量，所以巫者要祭神、跳神。《内业》也讲神，但这里的神，不再是物之官的神灵，而是对人之心智达到齐万物、助化生的境界后的称呼。《内业》的“神明之极，照乎知万物”，讲的就是这个意思。这种可以称之为神的心智，并不是可以轻易养成的，必须经过修炼方可以达到，成神也是在这个意义上讲的。

《郭店楚墓竹简·语丛三》云：“天形成人，与物斯理。”人之心智所以能齐同万物，就在于万物皆得天理而生。人自己也得相同之理而生，人若能发现自己身上的天理，就可以知道万物之理。但由于人有欲念，不能反躬，所以天理不明。《礼记·乐记》云：“夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”这里的“人化物”，是指人本身成为物之一种，成为物欲之奴隶。因此《乐记》主张君子“反情以和其志”，如此方可“情深而文明，气盛而化神”。孟子讲“反身而诚，乐莫大焉”，也当是从明天理的角度讲的。

通过发现自身中所蕴涵的天理，达到万物与我同一的认识，所反映的是一种天人合一的观念。天人合一，前文曾提到人神以数合的观念，而这里则是更高层次上的天人合一。《礼记·乐记》引君子曰：“礼乐不可斯须去身，致乐以治心，则易直子谅之心油然生矣。易直子谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神。”这里将从易直子谅之心生到成神，分为六节，笔者感兴趣的是后两节，久则天，天则神。正如这里的神不是外界的神灵一样，而是对出神入化的心智状态的描述，这里的天，也不是自然之天，而是对人的心智状态的描述。用当时的术语讲，神与心对应，而天则与意对应，《内业》讲“意行似天”是也。更进一步，神与魂对应，天与魄对应。

孟子讲“圣而不可知之，谓之神”，圣，据《五行》讲，是一种知天之德，孟子也有“圣人之于天道也”之语，也就是说，在对知天与成神的阶段理解上，孟子与《乐记》的理解相同。在这种认识的框架下，并没有人可以超越于天的理解。这种认识所反映的，用今天的话讲，就是自由与必然的关系。人通过修炼达到意行似天、魂游四海的境界，是人的自由的最高境界。要达到这个境界，必须经过对必然的理解，这个必然就是天，就是命。知道了天，知道了命，人才能真正实现自由。而这是真正意义上的天人合一。

人实现了自由，用《中庸》的话讲，“为能尽其性”；“能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育”。也就是说，一旦实现了自由，人就可以助天地生物，即所谓化物。与过去萨满或巫者领神助物生长不同，现在人通过自己成神来助天地化物，这里所昭示的是巫术时代与数术时代的差异。

《庄子·在宥》有一段黄帝与广成子的对话，常为论者所征引，

黄帝立为天子十九年，令行天下，闻广成子在于崆峒之上，故往见之，

曰：“我闻吾子达于至道，敢问至道之精。吾欲取天地之精，以佐五谷，以养民人；吾又欲官阴阳以遂群生。”广成子曰：“而所问者，物之质也；而所官者，物之残也。自而治天下，云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光，益以荒矣。而佞人之心翦翦者，又奚足以语至道。”黄帝退，捐天下，筑特室，席白茅，闲居三月，复往邀之。广成子南首而卧，黄帝顺下风，膝行而进，再拜稽手而问曰：“闻吾子达于至道，敢问治身奈何乃可以长久。”广成子蹶然而起，曰：“善哉问乎。来，吾语汝至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默，无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上，至彼至阳之原也；为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏，慎守女身，物将自壮。我守其一，以处其和。故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰。”黄帝再拜稽首，曰：“广成子之谓天矣。”广成子曰：“来，吾语女。彼其物无穷，而人皆以为有终；彼其物无测，而人皆以为有极。得吾道者，上为皇而下为王；失吾道者，上见光而下为土。今夫百昌，皆生于土，而反于土。故余将去女，入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常，当我缗乎，远我昏乎，人其尽死，而我独存乎。”

这段文字十分有趣，黄帝抱着积极发展生产、改善民生的目的，向广成子求教至道，却被广成子斥为佞人。而当黄帝放弃一切，再去求教，广成子便毫无保留地欣然布道。这里不讨论道家的修辞，只看看他关注的话题。第一，显然是个人的长生，人其皆死，仅他独存。并且还要与日月参光，与天地为常。西方学者将其视为修炼成神的文献，原因在此。第二，生物也是他所关注的话题，不过这里未提到任何有为的措施，只要他自己修炼好，物将自壮，完全没有试图燮理阴阳的念头。黄帝开始的官阴阳以遂群生的想法，正是这样的念头。

这里，我们也看到了道家对天人合一的追求，但其途径与儒家不同。儒家的途径是先达到聪明圣知，然后“意行似天”；而道家一开始就是要贬黜聪明圣知，要无视无听，将自己还原为天地间之一物，然后抱神以静，以全其天。在实现了天人合一后，如何去生物的认识上，道家的观点与儒家也不同，分野即在无为与有为。

参考文献

一、基本资料

1. 传世文献

《十三经注疏》，中华书局影印本，1991年。
朱熹《周易本义》，中国书店影印本，1990年。
李道平《周易集解纂疏》，中华书局1994年。
王聘珍《大戴礼记解诂》，中华书局1992年。
杨伯峻《春秋左传注》，中华书局1990年。
《国语》，上海古籍出版社1990年。
《史记》，中华书局标点本，1992年。
《汉书》，中华书局标点本，1990年。
《后汉书》，中华书局标点本，1991年。
《诸子集成》，上海书店影印本，1991年。
刘文典《淮南鸿烈集解》，中华书局1997年。
苏舆《春秋繁露义证》，中华书局1992年。
《汉魏丛书》，吉林大学出版社影印本，1992年。
黄怀信《鶡冠子汇校集注》，中华书局2004年。
袁珂《山海经校注》，上海古籍出版社1980年。

2. 出土文献及资料

郭沫若主编、胡厚宣总编辑《甲骨文合集》，中华书局1978~1983年。
中国社会科学院历史研究所编《甲骨文合集补编》，语文出版社1999年。
中国社会科学院历史研究所编《小屯南地甲骨》，中华书局1980年。
中国社会科学院考古研究所编著《殷墟花园庄东地甲骨》，云南人民出版社

2003年。

姚孝遂主编、肖丁副主编《殷墟甲骨刻辞摹释总集》，中华书局1988年。

姚孝遂主编、肖丁副主编《殷墟甲骨刻辞类纂》，中华书局1989年。

荆门市博物馆编《郭店楚墓竹简》，文物出版社2005年。

马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书》(三)，上海古籍出版社2003年。

马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书》(五)，上海古籍出版社2005年。

王明钦《王家台秦墓竹简概述》，载艾兰(Sarah Allan)、邢文编《新出简帛研究》，文物出版社2004年。

睡虎地秦墓竹简整理小组编《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社2001年。

陈松长《帛书〈系辞〉释文》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社1993年。

陈松长、廖名春《帛书〈二三子问〉〈易之义〉〈要〉释文》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社1993年。

韩自强《阜阳汉简〈周易〉研究》，上海古籍出版社2004年。

湖北省文物考古研究所、随州市考古队编《随州孔家坡汉墓简牍》，文物出版社2006年。

张家山二四七号汉墓竹简整理小组编《张家山汉墓竹简[二四七号墓]》，文物出版社2001年。

连云港市博物馆等《尹湾汉墓简牍》，中华书局1997年。

安徽省文物考古研究所《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》，《文物》1989年第4期。

安徽省文物工作队、阜阳地区博物馆、阜阳县文化局《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》，《文物》1978年第8期。

二、近人论著

Allan, Sarah. *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Allan, Sarah. “The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian”, *T'oung Pao LXXXIX*, 2003.

[美]艾兰(Sarah Allan)等编《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，南京：江苏古籍出版社1998年。

[美]艾兰(Sarah Allan)《早期中国历史思想与文化》，沈阳：辽宁教育出版

社, 1999 年, 杨民等译。

巴新生《试论先秦“德”的起源与流变》, 《中国史研究》1997 年第 3 期。

巴新生《殷人的上帝与原始思维》, 《北方论丛》1993 年第 3 期。

Bronislaw Malinowski. *Magic, Science and Religion*. Prospect Heights: Waveland Press, 1992.

岑仲勉《两周文史论丛》, 中华书局 2004 年。

蔡运章《秦简〈寡〉〈天〉〈蚕〉诸卦解诂——兼论归藏易的若干问题》, 《中原文物》2005 年第 1 期。

蔡运章《商周筮数易卦释例》, 《考古学报》2004 年第 2 期。

常遇芝《殷商历法研究》, 吉林文史出版社 1998 年。

常正光《殷代授时举隅——“四方风”考实》, 《中国天文学史文集》(五)。

晁福林《论殷代神权》, 《中国社会科学》1990 年第 1 期。

晁福林《商代的巫与巫术》, 《学术月刊》1996 年 10 期。

陈剑《说花园庄东地甲骨卜辞的“丁”》, 《故宫博物院院刊》2004 年第 4 期。

陈来《古代宗教与伦理》, 三联书店 1996 年。

陈来《古代思想文化的世界》, 三联书店 2002 年。

陈梦家《古文字中之商周祭祀》, 《燕京学报》第 19 期, 1936 年。

陈梦家《商代的神话与巫术》, 《燕京学报》第 20 期, 1936 年。

陈梦家《殷墟卜辞综述》, 中华书局 1992 年。

陈梦家《战国楚帛书考》, 《考古学报》1984 年第 2 期。

陈宁《中国古代命运观的现代诠释》, 辽宁教育出版社 1999 年。

Ching, Julia. *Mysticism and Kingship in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Cohen, Alvin P. “Coercing the Rain Deities in Ancient China”, *History of Religions*, Vol. 17, No. 3/4 (1978):244–265.

[美]顾立雅(Creel)《释天》, 《燕京学报》第 18 期, 1935 年。

Creel, H. G. *The Birth of China*. New York: Frederick Ungar Publishing Co. 1970.

[美]顾立雅(Creel)《天神的源流》, 《大陆杂志》第 45 卷第 4 期, 1972 年, 黄俊杰译。

丁波《商代的巫与史官》, 《中国社会科学院研究生院学报》2004 年第 3 期。

丁山《中国古代宗教与神话考》, 香港: 龙门联合书局, 上海文艺出版社重印, 1961 年。

董作宾《中国现代学术经典·董作宾卷》，河北教育出版社1996年。

[美]杜维明《杜维明文集》，武汉出版社2002年。

杜勇《〈尚书〉周初八诰研究》，中国社会科学出版社1998年。

杜正胜《形体、精气与魂魄》，载黄应贵主编《人观、意义与社会》，台北：中央研究院民族学研究所1993年。

杜正胜《内外与八方——中国传统居室空间的伦理观和宇宙观》，载黄应贵主编《空间、力与社会》，台北：中央研究院民族学研究所1995年。

Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 1964.

Eno, Robert. “Was There a High God Ti in Shang Religion”, *Early China*, 15, 1990.

范毓周《殷墟卜辞中的“十”与“十帝”》，《南方文物》1994年第2期。

冯时《出土古代天文学文献研究》，台北：台湾古籍出版有限公司2001年。

冯时《中国天文考古学》，社会科学文献出版社2001年。

傅斯年《民族与古代中国史》，河北教育出版社2002年。

富育光《萨满教与神话》，辽宁大学出版社1990年10月。

富育光、孟慧英《满族萨满教研究》，北京大学出版社1991年7月。

富育光《萨满论》，辽宁人民出版社2000年9月。

戈阿干《东巴骨卜文化》，云南人民出版社1999年。

[英]葛瑞汉（Angus C. Graham）《论道者：中国古代哲学论辩》，中国社会科学出版社2003年，张海晏译。

[日]沟口雄三、小岛毅主编《中国的思维世界》，江苏人民出版社2006年，孙歌等译。

顾颉刚编《古史辨》（三、五），上海古籍出版社1982年。

郭沫若《郭沫若全集》历史编第一卷（《中国古代社会研究》《青铜时代》），人民出版社1982年。

郭沫若《郭沫若全集》考古编第二卷（《卜辞通纂》），科学出版社1983年。

郭沫若《两周金文辞大系图录考释》，上海书店出版社1999年。

郭沫若《郭沫若全集》考古编第三卷（《殷契萃编》），科学出版社2002年。

郭瑞祥《先秦天人观的辩证发展》，《世界宗教研究》1985年第1期。

郭淑云《原始活态文化——萨满教透视》，上海人民出版社2001年。

国光红《殷商人的魂魄观念》，《中原文物》1994年第3期。

Henderson, John B. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1984.

胡厚宣《甲骨文商史论丛初集》，河北教育出版社 2002 年。

胡厚宣《殷代求年于四方和四方风的祭祀》，《复旦学报》1956 年第 1 期。

胡厚宣《殷卜辞中的“上帝”和“王帝”》（上，下），《历史研究》1959 年第 9、10 期。

胡厚宣《甲骨文所见商族鸟图腾的新证据》，《文物》1977 年第 2 期。

胡家聪《从〈管子〉看田氏齐国崇奉黄帝——兼论“百家言黄帝”的时代思潮》，《中国史研究》1990 年第 4 期。

胡维佳《阴阳、五行、气观念的形成及其意义》，《自然科学史研究》1993 年第 1 期。

胡新生《禹步探源》，《文史哲》1996 年第 1 期。

胡新生《中国古代巫术》，山东人民出版社 2006 年。

黄铭崇《先秦宇宙论中的“龟使者”》，载蒲慕州主编《鬼魅神魔》，台北：麦田出版社 2005 年。

黄寿祺、张善文编《周易研究论文集》（一、二），北京师范大学出版社 1988/1989 年。

黄晓峰《周代民间宗教信仰的一个侧面——以巫的演变为视角》，《华东师范大学学报》（哲社版）1999 年第 5 期。

吉林省民族研究所编《萨满教文化研究》第一辑，吉林人民出版社 1988 年 6 月。

吉林省民族研究所编《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社 1990 年 10 月。

Keightley, David N. “The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture”, *History of Religions*, Vol. 17, No. 3/4 (1978), 211–225.

Lewis, Mark Edward. *The Construction of Space in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2006.

李道和《释“巫”》，《民间文学论坛》1997 年第 3 期。

李建民《死生之域：周秦汉脉学之源流》，台北：中央研究院历史语言研究所专刊一〇一，2000 年。

李零《长沙子弹库战国楚帛书研究》，中华书局 1985 年。

李零《中国方术考》（修订本），东方出版社 2000 年。

李零《中国方术续考》，东方出版社 2000 年。

李零《郭店楚简校读记》（增订本），北京大学出版社 2002 年。

李申《易图考》，北京大学出版社 2001 年。

李小光《商代人神关系论略》，《宗教学研究》2005 年第 4 期。

李学勤《当代学者自选文库：李学勤卷》，安徽教育出版社 1999 年。

李学勤《比较考古学随笔》，广西师范大学出版社 1997 年。

李学勤《走出疑古时代》，辽宁大学出版社 1997 年。

李学勤《缀古集》，上海古籍出版社 1998 年。

李学勤《简帛佚籍与学术史》，江西教育出版社 2001 年。

李学勤《中国古代文明研究》，华东师范大学出版社 2005 年。

李学勤《周易溯源》，巴蜀书社 2006 年。

李泽厚《己卯五说》，中国电影出版社 1999 年。

连劭名《商代的四方风名与八卦》，《文物》1988 年第 11 期。

连劭名《江陵王家台秦简与〈归藏〉》，《江汉考古》1996 年第 4 期。

连劭名《卜辞所见商代的自然崇拜与巫术》，《故宫博物院院刊》2000 年第 3 期，总第 89 期。

连劭名《商代的日书与卜日》，《故宫博物院院刊》2001 年第 3 期，总第 95 期。

连劭名《江陵王家台秦简〈归藏〉筮书考》，《中国哲学史》2001 年第 3 期。

连劭名《卜辞所见商代宗教哲学中的“命”》《故宫博物院院刊》2003 年第 5 期，总第 109 期。

梁钊韬《中国古代巫术：宗教的起源与发展》，中山大学出版社 1989 年。

廖名春《王家台秦简〈归藏〉管窥》，《周易研究》2001 年第 2 期。

[法]列维-布留尔《原始思维》，商务印书馆 1997 年，丁由译。

[法]列维-斯特劳斯《结构人类学》，上海译文出版社 1995 年，谢维扬等译。

[法]列维-斯特劳斯《野性的思维》，商务印书馆 1997 年，李幼蒸译。

林富士《汉代的巫者》，台北：稻香出版社 1999 年。

林惠祥《文化人类学》，商务印书馆 2000 年。

[日]林巳奈夫《中国古代的神巫》，《东方学报》第 38 册，1967 年。

林沄《天亡簋“王祀于天室”新解》，《史学集刊》1993 年第 3 期。

林忠军《象数易学发展史》第一卷，齐鲁书社 1994 年。

林忠军《王家台秦简〈归藏〉出土的易学价值》，《周易研究》2001 年第 2

期。

凌纯声《松花江下游的赫哲族》，上海文艺出版社 1990 年。

凌纯声《中国与海洋洲的龟祭祀文化》，台北：中央研究院民族学研究所，1972 年。

刘国胜《楚地出土数术文献与古宇宙结构理论》，载丁四新编《楚地简帛思想研究》（二），武汉：湖北教育出版社 2004 年。

刘乐贤《简帛数术文献探论》，湖北教育出版社 2003 年。

刘乐贤《马王堆天文书考释》，中山大学出版社 2004 年。

刘沛林《风水：中国人的环境观》，上海三联书店 2002 年。

刘起釪《尚书研究要论》，齐鲁书社 2007 年。

刘世铨《先秦天道观的发展》，《中国哲学》第十辑，三联书店 1983 年。

刘文英《中国古代的梦书》，中华书局 1998 年。

刘玉建《中国古代龟卜文化》，广西师范大学出版社 1992 年。

刘昭瑞《论“禹步”的起源及禹与巫、道的关系》，载《梁钊韬与人类学》，中山大学出版社 1991 年。

刘增贵《日书中的出行礼俗与信仰》，《史语所集刊》72 本第 3 分（2001 年）。

Loewe, Michael. *Ways to Paradise: the Chinese Quest for Immortality*. London: George Allen & Unwin LTD, 1979.

马承源《中国青铜器》，上海古籍出版社 1992 年。

[法]马克（Marc Kalinowski）《先秦岁历文化及其在早期宇宙生成论中的功用》，《文史》2006 年第 2 期，总第 75 期。

[法]马塞尔·莫斯(Marcel Mauss)、昂利·于贝尔(Henri Hubert)著，杨渝东等译《巫术的一般理论 / 献祭的性质与功能》，广西师范大学出版社 2007 年。

孟慧英《尘封的偶像——萨满教观念研究》，北京出版社 2000 年 8 月。

孟慧英《中国北方民族萨满教》，社会科学文献出版社 2000 年 12 月。

庞朴《稂莠集》，上海人民出版社 1988 年。

庞朴《当代学者选文库·庞朴卷》，安徽教育出版社 1999 年。

彭邦炯《甲骨文农业资料考辨与研究》，吉林文史出版社 1997 年。

Pankenier, David W. “A Brief History of Beiji 北極 (Northern Culmen), With an Excursus on the Origin of the Character di 帝”, *Journal of the American Oriental Society*, 124.2 (2004).

Peterson, Willard J. “Making Connections: ‘Commentary on The Attached

Verbalizations' of The Book of Change", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 42, No. 1 (1982): 67-116.

Poo, Mu-chou. *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998.

蒲慕州《追寻—己之福》，上海古籍出版社 2007 年。

Puett, Michael J. *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Puett, Michael J. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002.

漆浩《医、巫与气功——神秘的中国养生治病术》，人民体育出版社 1990 年。

齐思和《中国史探研》，河北教育出版社 2000 年。

秋浦主编《萨满教研究》，上海人民出版社 1985 年 5 月。

裘锡圭《古代文史研究新探》，江苏古籍出版社 1992 年。

裘锡圭《古文字论集》，中华书局 1992 年。

裘锡圭《文史丛稿》，上海远东出版社 1996 年。

裘锡圭《中国出土古文献十讲》，复旦大学出版社 2004 年。

裘锡圭《“花东子卜辞”和“子组卜辞”中指称武丁的“丁”可能应该读为“帝”》，载《黄盛璋先生八秩华诞纪念文集》，中国教育文化出版社 2005 年。

瞿兑之《释巫》，《燕京学报》第 7 期（1930 年），又载杜正胜编《中国上古史论文选集》（下），台北：华世出版社 1979 年。

瞿海源《术数、巫术与宗教行为的变迁与变异》，《国家科学委员会研究汇刊：人文及社会科学》（台湾）1993 年。

饶宗颐《饶宗颐二十世纪学术文集》卷一、卷二、卷三、卷四，台北：新文丰出版公司 2003 年。

饶宗颐《饶宗颐新出土文献论证》，上海古籍出版社 2005 年，沈建华编。

Roth, Harold D. *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York: Columbia University Press, 1999.

沈建华《卜辞中的听与律》，《东岳论丛》2005 年第 3 期，又载江林昌等编《中国古代文明研究与学术史》，河北大学出版社 2006 年。

[美]本杰明·史华兹 (Benjamin I. Schwartz)《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社 2004 年，程钢译。

Sivin, Nathan. "State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B.C." *Harvard Journal of Asiatic Studies* No. 1 (1995): 5-37.

宋和平《满族萨满神歌译注》，社会科学文献出版社 1993 年 10 月。

宋和平、孟慧英《满族萨满文本研究》，台北：五南图书出版有限公司 1997 年 11 月。

宋会群《中国术数文化史》，河南大学出版社 1999 年。

宋镇豪《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社 1996 年。

宋镇豪《殷墟甲骨占卜程式的追索》，《文物》2000 年第 4 期。

宋镇豪《甲骨文中的梦与占梦》，《文物》2006 年第 6 期，又载江林昌等编《中国古代文明研究与学术史》，河北大学出版社 2006 年。

宋镇豪、段志洪主编《甲骨文献集成》，四川大学出版社 2001 年。

宋兆麟《巫觋——人与鬼神之间》，学苑出版社 2001 年。

孙作云《中国古代神话传说研究》(上、下)，河南大学出版社 2003 年。

石韶华、赵德华、郑倖朱、赵福勇《略论卜辞中所见祭上帝之礼》，载《甲骨文论文集》，台中甲骨文学会，1993 年。

陶磊《太一生水发微》，载庞朴等《古墓新知》，台北：台湾古籍出版有限公司 2002 年。

陶磊《〈淮南子·天文〉研究》，齐鲁书社 2003 年。

陶磊《〈恒先〉思想探微》，载江林昌等编《中国古代文明研究与学术史》，河北大学出版社 2006 年。

陶磊《马王堆帛书〈刑德〉甲、乙本的初步研究》，《简帛研究二〇〇四》，广西师范大学出版社 2006 年。

[日]藤野岩友《巫系文学论》，重庆出版社 2005 年，韩基国编译。

童恩正《中国古代的巫》，《中国社会科学》1995 年第 5 期。

Tong, Enzheng. "Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China", *Journal of East Asia Archaeology* Vol. 4, No. 1, 2002.

涂白奎《释“巫”》，《华夏考古》1997 年第 1 期。

Wang, Aihe. *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

王爱和《四方与中心：晚商王族的宇宙论》，《中国哲学史》2001 年第 4 期。

[法]汪德迈《古代中国占卜术派生的理性思维》，载《法国汉学》第一辑，清华大学出版社 1996 年，许明龙译。

王国维《观堂集林》，中华书局1991年。

王晖《商周文化比较研究》，人民出版社2000年。

王辉《王家台秦简〈归藏〉索隐》，载《古文字研究》第二十四辑，中华书局2002年。

王军《原始音乐中的巫性》，《齐鲁艺苑》1999年第1期（总第60期）。

王宇信《甲骨学通论》（增订本），中国社会科学出版社1999年。

魏启鹏《马王堆汉墓帛书〈黄帝书〉笺证》，中华书局2004年。

文崇一《楚文化研究》，台北中央研究院民族学研究所1967年。

闻一多《神话与诗》，华东师范大学出版社1997年。

乌丙安《神秘的萨满世界——中国原始文化根基》，三联书店上海分店1989年。

吴其昌《甲骨文中所见的殷代农稼情况》，载胡适等编《张菊生先生七十生日纪念文集》，上海书店民国丛书第二编第98种。

夏渌《卜辞中的天、神、命》，《武汉大学学报》1980年第2期。

肖楠《安阳殷墟发现“易卦”卜甲》，《考古》1989年第1期。

邢文《帛书周易研究》，人民出版社1998年。

邢文《秦简归藏与周易用商》，《文物》2000年第2期。

徐莉莉《帛书〈五十二病方〉中巫术医方的认识价值》，载王元化主编《学术集林》卷十，上海远东出版社1997年。

许进雄《中国古代社会》，台北：商务印书馆1988年。

许兆昌《先秦社会的巫、巫术与祭祀》，《史学集刊》1997年第3期。

杨向奎《宗周社会与礼乐文明》（修订本），人民出版社1997年。

杨晓能《商周青铜器纹饰和图形文字的含义及功能》，《文物》2005年第6期。

姚孝遂、肖丁《小屯南地甲骨考释》，中华书局1990年。

叶舒宪《中国神话哲学》，中国社会科学出版社1992年。

叶舒宪、萧兵、[韩]郑在书《山海经的文化寻踪》，湖北人民出版社2004年。

于茀《新蔡葛陵楚墓竹简中的繇辞》，《文物》2005年第1期。

余欣《神道人心：唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》，中华书局2006年。

于省吾《甲骨文字释林》，中华书局1993年。

于省吾《岁时起源新考》，《历史研究》1961年第4期。

[英]詹姆斯·乔治·弗雷泽《金枝：巫术与宗教之研究》，大众文艺出版社

1998年，徐育新等译。

詹鄞鑫《神灵与祭祀：中国传统宗教综论》，江苏古籍出版社2000年。

詹鄞鑫《心灵的误区：巫术与中国巫术文化》，上海教育出版社2004年。

张秉权《殷代的祭祀与巫术》，《中央研究院历史语言研究所集刊》49本第3分（1978年）。

[美]张光直《人类历史上的巫教的一个初步定义》，《台大考古人类学刊》第49期。

[美]张光直《商代文明》，北京工艺美术出版社1999年，毛小雨译。

[美]张光直《中国考古学论文集》，生活·读书·新知三联书店1999年。

[美]张光直《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店1999年。

[美]张光直《美术、神话与祭祀》，辽宁教育出版社2002年，郭净译。

张晓光《关于萨满教研究的几点探讨——兼谈民族本位系宗教与社会性宗教的差异》，《北方民族》1993年第2期。

张一兵《明堂制度研究》，中华书局2005年。

张政烺《张政烺文史论集》，中华书局2004年。

张紫晨《中国巫术》，上海三联书店1996年。

赵诚《甲骨文简明词典》，中华书局1996年。

赵国华《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社1990年。

[韩]赵容俊《殷商甲骨卜辞所见之巫术》，台北：文津出版社2003年。

赵益《古典术数文献述论稿》，中华书局2005年。

郑若葵《安阳苗圃北地新发现的殷代刻数石器及相关问题》，《文物》1986年第2期。

郑天星《国外萨满教研究概况》，《世界宗教资料》1983年第3期。

郑万耕《卦爻符号系统的演变及其意义》，《中国哲学史》2002年第4期。

中国社会科学院考古研究所《中国古代天文文物论集》，文物出版社1989年。

中国天文学史整理研究小组编著《中国天文学史》，科学出版社1981年。

周策纵《古巫医与六诗考》，台北：联经出版有限公司1986年。

朱伯崑《易学哲学史》第一卷，昆仑出版社2005年。

朱凤瀚《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》1993年第4期。

朱凤瀚《商人诸神之权能与其类型》，载《尽心集》，中国社会科学出版社

1996年。

朱良志《试论中国古代生命哲学——以“生”字为中心》,《传统文化与现代化》1996年第2期。

朱歧祥《甲骨文研究:中国古文字与文化论稿》,台北:里仁书局1998年。

庄吉发《萨满信仰的历史考察》,台北:文史哲出版社1996年2月。

邹昌林《中国古代至上神——天帝的起源》,《世界宗教研究》2004年第4期。

三、博士论文

蔡先金《西周巫术演化形态研究》,吉林大学博士学位论文2003年。

陈熾彬《左传中巫术之研究》,台湾政治大学博士学位论文1989年。

郭小武《殷商宗教研究》,中国社会科学院研究生院博士学位论文1989年。

Hwang, Ming-chorng (黄铭崇). *Ming-tang: Cosmology, Political Order and Monuments in Early China*. 哈佛大学博士学位论文1996年。

刘瑛《〈左传〉方术研究》,北京大学博士学位论文2001年。

王志《屈原与巫文化关系研究》,吉林大学博士学位论文2006年。

张荣明《殷周政治与宗教关系研究》,南开大学博士学位论文1995年。

郑爱兰《商周宗教与艺术所反映的社会政治心态之研究——从器物图像上之“物”看上古巫术与宗教的意识形态》,台湾大学历史所博士学位论文1999年。

附录：普鸣《成神：古代中国的宇宙论、祭祀与自我神化》述评

中国为什么没有发展出近代科学？中国宗教的特征是什么？中西文化的根本差异何在？其根源如何？这些问题一直吸引着西方的中国研究者，中国古代的宇宙论则成为西方学者为解答上述问题而讨论的焦点。哈佛东亚系普鸣（Michael J. Puett）教授的《成神：古代中国的宇宙论、祭祀与自我神化》（哈佛燕京专刊第57种，哈佛大学亚洲研究中心2002年），无疑是近年来讨论中国古代宇宙论的颇有新意的一部著作。是书对于研究中国上古宗教、思想都有启发意义，鉴于中国大陆目前尚无中译本，笔者兹将是书内容摘要介绍如下，供同行参考，同时谈一下笔者对该书的看法。

◇ 问题的由来

从是书的书名看，它围绕的中心议题是古代中国思想界关于成神的论说。这种论说是如何出现的，其具体的张力背景如何？此前与其时，人们对神的理解有何不同？这种论说与中国古代关联性宇宙论的关系怎样？

从是书的导论看，作者真正的着眼点是在既往学术界关于中国古代宇宙论的全部论说之外，提出一套全新的论说，这是本书最吸引人的地方。

按照普鸣的理解，学界关于关联性宇宙论主要持两种观点，^①一种是文化本质主义的立场，认为这是中国思想的

①此下所述诸多学者关于古代宇宙论的观点都是转述普鸣教授在其书导论对这些观点所作的概括。特此说明。

特质。这种观点以葛兰言为代表，他认为中国缺少人的世界之外的超越的世界，是一种一元论的观点。著名中国科技史专家李约瑟也持该观点。他认为中国思想的关键词是秩序，首先是模式，强调和谐。与韦伯一样，他认为中国不拥有对于西方十分重要的二元论。牟复礼认为，中国宇宙论是一幅世界图景，人和神都是一个更大的整体系统的组成部分，这是本质的自然主义的概念。神与自然的其它方面在遵从相同的秩序过程方面具有同质性，换句话说，人和神在本质上被认为是相似的。

另一种持进化的观点，认为关联性思维是战国时代才出现的。冯友兰认为，关联性思维的出现是背离有神论的观点，而趋向自然主义的概念。他将中国思想放入从宗教到哲学、从有神论到理性的框架中来论述。史华慈接受雅斯贝斯轴心时代的说法，认为中国思想在这个时代也出现了超越。他认为，中国超越的主导趋势是将超越与内在的宇宙与社会秩序联系起来，在中国，超越的发生体现在内在论者的宇宙论。中国的宇宙论应被认为是“理性的”与“超越的”，强调秩序。中国思想从未尝试着对世界进行“祛魅”，不认为中国存在人神之间的张力。

普鸣认为，以上的论说，都是围绕韦伯关于中西的思想的两点论述展开的。^①这两点论述，一是对中国与西方关于理性演进发展的比较。他认为中国宗教始终未能实现西方宗教所实现的去巫术化的目标。另一条是通过对比各自本质的宇宙论对中国与西方进行比较。他认为中国没有出现超越的上帝，人与神之间没有张力。

普鸣还提到突破韦伯的模式来论说中国的关联性思维的成果。如张光直认为，中西方宇宙论的不同，源于对于萨满主义的不同导向，中国与西方的分途是因为近东经历了对于早期萨满文化的“断裂”，而中国，还有米索不达米亚文明，则保持了她的萨满文化。葛瑞汉反对葛兰言将关联性思维视为中国独有的思想方式。他也区分中、西思维方式，认为西方以分析性思维为主，中国以关联性思维为

① Michael J. Puett *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Harvard University Asia Center, 2002, pp. 6-8.

主，但他认为这两种思维是思想的普遍模式，关联性思维是日常生活中常见的预见模式，是分析性思维的基础，后者是次生模式。这两种思维可以视为原科学与现代科学之间的文化转换性的不同。中西方的差异只是选择性的差异，中国接受了并发展了关联性思维，战国秦汉的思维方式就是特定的发展。西方最终使分析性思维与关联性思维脱离开，并高度重视分析性思维。

郝大维与安乐哲回到葛兰言的立场，认为汉代关联性文本代表了全部早期中国的思想，他们指责史华慈追随雅斯贝斯使用“超越”的术语，预设早期文明中存在普遍性范式。与葛瑞汉相似，他们提出第一与第二问题性思维相区别的模式，第一问题性思维以相似性或关联性思维为基础，第二问题性思维，或者因果性思维，是以西方的思维方式为基础的，认为宇宙秩序可以由一个可以解释的力量来解释，是一种超越的或基础的思想。他们视这些思维模式不同程度存在于中西文化中，拒绝进化模式，反对将关联性思维视为更原始或者意识的低级阶段。

Heiner Roetz拾起雅斯贝斯轴心时代的概念，认为中国早期确实经历了一次超越式的突破。他试图证明中国确实达到了韦伯在西方发现的真正的超越与理性。在此框架下，汉代关联性思维宇宙论的出现被视为理性的倒退。

以上是普鸣在其导论中所论述的学者关于中国古代宇宙论或思维方式的两种模式。如此多的学者参与讨论，说明该问题在西方学者的心目中，对认识中国文化有何等重要。

普鸣认为，这两种模式，都不能真正解释关联性宇宙论的兴起。进化的模式认为，仅仅因为过去的思维的习惯力量太强大，所以从宗教向哲学的转变没有彻底完成，导致了关联性宇宙论的出现。当然，在这种模式中，也有学者(Heiner Roetz)认为，中国完成了转变，关联性宇宙论只是一种倒退。文化本质主义模式的基本观点，认为关联性宇宙论，是古代中国的一种主导性的思维模式，战国秦汉时期的宇宙论只是它的特定发展。两种理解模式有一个共同之处，即它们都认同韦伯的中国没有类似西方的人神之间的断裂与张力的观点。

◇ 观点与方法

普鸣既反对文化本质主义的观点，他认为青铜时代人与神之间是不连续的，需要通过祭祀将神纳入到祖先的谱系中，从而将神与人联系起来。并且，即使是在关联性宇宙论兴起后，也只代表少数人的意见。他也反对进化的观点，他

认为关联性的宇宙论是战国时代的新出现的论说，是对既往的关于人神关系是断裂的预设的批判，是为人成神所提供的理论准备。

成神则是他的切入点。他试图通过对成神兴起的论说，重构当时有关人神关系的争论，提供一个关联性宇宙论兴起的文化与思想的历史全景。关键之点，则是对神的认识。他认为，战国时人从气本论的立场对神的理解，是与此时兴起的气本论的一元论宇宙论联系在一起的，商周时代对神的认识则是通常的宗教性的理解。他用 *divinity* 与 *spirit* 来区分。正是因为有了以气为本的一元论的宇宙论，神与人的连续性才得以建立，而人成为神，才有可能。

普鸣教授认为战国成神论说，是建立在人神连续的宇宙论基础之上，有较多的文献证据。他关于商周时代对神的认识，主要依靠吉德炜 (David Keightley) 对甲骨文的“宾于帝”的理解。不过，他对此重新作了人类学的解释，即把这种从近祖到远祖最后到帝的谱系，解读为是想将原先断裂的人神联系起来，把帝纳入到祖先的谱系中。

有了商周与战国关于人神关系的不同预设，下一步的工作就是将二者联系起来，论证它们之间的关联。这里，普鸣教授采用的是比较的方法。以古希腊的对成神的追求是对城邦政治意识形态的批判为参照，他认为，战国出现的成神论说是对祭祀集团所持人神关系的批判。这样，关联性思维的历史位置就确定了。这里根本不需要上述两种理解模式。

有了这个基本观点，作者将视线进一步向下延伸，讨论了成神论说的进一步发展，秦汉王权的神化，以及相关的宇宙论。同时提到关联性思维此时所扮演的批判性角色。

全书以时间为线索，围绕不同的人神关系，或者说一元论与二元论的宇宙论，展开论述，将宇宙论、祭祀、与自我神化交织在一起，结构安排合理，思路也很明晰。在作者看来，一元论的宇宙论或者连续性的人神关系，在古代中国并不占主流，这样作者就彻底抛弃了中西比较研究中以中国为一元论，以西方为二元论的二分法。

这个话题，是作者多年一直关注的焦点，这本书，用作者自己的话说，是在多年研究的基础上完成的，与前不同的是，较多地增加了比较研究与文化人类学的分析。确实，作者在论述过程中，较多地运用了比较研究的方法，其中一些重要认识都是以比较为基础提出的。比如公元前 4 世纪的自我神化是对祭祀集团的批判，就是在与希腊的比较后得出的。而秦汉时期王权的神化是以公元前 3 世纪的自我神化思潮为背景，也是从比较中产生的认识。另外，作为美

国著名人类学家萨林斯 (Marshall Sahlins) 的学生, 文化人类学分析是其特长, 书中有不少借鉴文化人类学研究的地方, 这也是该书的一个特色。

◇ 内容概述

作者从对成神论说兴起背景的发掘中, 认为中国古代存在人神之间断裂的观念。这是全书的出发点, 也是作者挑战韦伯观点以及其后关于中国宇宙论的全部论述的基石。全书以此开篇 (第一章), 亦以此结束 (第八章)。下面以该书导论中的提纲为基础, 略述该书的内容。

作者提出此观点的基础是对商代祭祀的理解。他以吉德炜 (David Keightley) 对商代祭祀存在阶层的论述为基础, 认为商代祭祀的目的, 实际是要建立将自然神纳入其中的可以为自身服务的宗谱。而这种行为的背后是以为人、神之间的不连续, 祭祀是希望实现连续。对于西周的祭祀, 作者持基本相同看法, 重点是对《诗·大雅·生民》作了分析。有了这个前提, 作者就将成神论说定位为是对传统祭祀的批判。

从第二章开始, 作者进入本书主题, 讨论战国时期出现的试图通过自我修炼以通神的论说, 主要见于《管子·内业》。此外, 作者还分别讨论了孔子、墨子以及《国语·楚语下》关于人神关系的不同理解。在这一章中, 作者还批评了从萨满主义角度理解《内业》的成神的观点, 并将中国与希腊进行了比较。

第三章讨论《庄子》与《孟子》中的人神关系, 进一步阐释人神之间原本存在的断裂。作者还分析了孟子与庄子的思想, 认为他们为弥缝断裂采取了不同的立场。

第四章集中讨论战国后期的关联性宇宙论。主要有《太一生水》、《老子》、《十六经》、《管子·心术》以及《吕氏春秋》。这里需要交代一点, 作者似乎将关联性宇宙论等同为一元论的宇宙论。这大概是受牟复礼 (Frederic Mote) 的影响。作者认为, 关联性宇宙论的出现与自我神化的强烈要求直接相关。正是由于世界由一 (气) 而生, 人通过反思、领悟一之理, 就可以获得原本只有神才有的力量。他认为这种宇宙论在早期中国并不是本来如此, 而具有反直觉 (counterintuitive) 的特征。它不仅出现得晚, 而且是作为其时占主导地位的祭祀实践的直接对立而兴起的。在这一章中, 作者还讨论了《荀子》与《系辞传》对人神关系的不同理解, 以反映当时的思想全貌。

第五章讨论了公元前3世纪的一些精神旅行与飞升的文献, 主要有马王堆

帛书《十问》之第四问,《庄子》外篇中的相关文献,以及《楚辞·远游》。如果说公元前4世纪的成神,其修炼的最终结果只是“如神”的话,此时的修炼者宣称他们已经掌握了成为神的技巧。作者以这种成神为其前一世纪的成神的进一步发展,或者说是极端形式。有些文献如《十问》已经从原来的以一元论宇宙论为基础,发展成为二元论。早期的祭祀是将神纳入人的系谱中,此时的成神则是将人神化,二者在神可以经营世界的观点上是一致的。因此这种成神论说也是关联性宇宙论批判的对象。

第六章转到了秦与西汉早期的宫廷实践上,作者重建了其时的帝国意识形态,以及祭祀体系的诸方面,并分析了方士在秦始皇与汉武帝时受到重视的原因。作者的主要关注点在于此一阶段王权神化诉求的出现以及由此带来的关于帝王与神灵世界的合适关系的争论。作者还讨论了这一时期关联性模式的发展,重点放在陆贾的思想上。陆贾通过主张宇宙是自发的过程与模式,批评帝国主流的意识形态与各种自我神化的诉求。

第七章是对《淮南子》《原道》《览冥》《精神》三篇中的宇宙论的深度研究。这些篇以飞升与自我神化文献为基础,论述一个由神化的人与拟人化的神组成的宇宙。作者分析了这些宇宙论被提出的原因以及其中所包含的诉求。这些宇宙论是为极端的自我神化服务的,因此,作者还讨论汉代初期持续升温的自我神化运动。

第八章研究了从汉武帝到公元前最后一个世纪帝国祭祀体系的变迁,作者分析了武帝创立的基于太一的祭祀体系,以及董仲舒与司马迁对他的批评。然后作者对公元前31年帝国朝廷接受儒家的观点,废除其祭祀体系中的重要部分,建立一套新的祭祀天地的礼仪的原因做了调查。作者认为,这些新的祭祀礼仪,是建立在对有关西周祭祀体系文献的特别理解上的。这种祭祀体系的变迁,在某种程度上,是对自我神化运动中发展起来的自主性的诉求的回应。

◇ 评 论

作者讲,他的目的是打破中西比较研究中的以中方为一元论、西方为二元论,或者以中方为和谐、西方为悲剧性的宇宙论的二分法。就这个目的的实现而言,我认为作者是成功的,从作者的论述看,确实很难用一种模式来概括中国古代的人神关系或者宇宙论。作者围绕成神的话题所展开的论述,为我们展现了另一幅中国古代思想的画卷。这是值得充分肯定的地方。

另一值得充分肯定之处，在于作者所倡导的比较研究的理念。作者不满足于简单的对照研究，而是力图展现不同文化在遇到类似的困境或者在类似的张力背景下所作的不同选择，这样也许更能体现比较研究的意义。

就对具体问题的研究而论，笔者与作者之间有很多不同认识。比如作者认为中国古代不存在关联性的预设，笔者基本认同。但不存在普遍的预设，不等于不存在这样的思维。作者竭力发掘中国古代人神对抗性的一面，其本意固然是要推翻人神和谐的预设，但作者显然因此走向了另外一个极端，认为中国古代（战国之前）不存在人神和谐的认识，这是笔者不能赞成的。

再一点不同意见，笔者认为，作者没有充分估计到秦楚文化发展的相对落后对秦汉思想文化的影响。作者区分了两种成神论说，公元前4世纪与公元前3世纪的两类成神论说，认为后者是前者的极端发展。这一点，笔者也是不能赞成的。就后一种情况来说，笔者更倾向于认为是一种后进的文化的体现，恐怕不能用简单的线性发展的观念来看待二者的差异。前面作者将关联性思维的出现定位于战国时期，也是用线性发展的思维来处理的。并且，作者注意到成神论说，在实现目的后是否“使物”的问题上有两种态度，但作者显然没有深入探究这种区别的意义，而是将它们糅合在一起论述，这也是笔者不能赞成的。

最后还有一点认识上的不同，即关于运用萨满主义的观念研究中国古代的思想文化是否可行的问题，作者对此持否定态度。笔者以为，不能因为学者运用萨满主义观点研究中国古代而产生的一些观点的不可靠，就否定这种方法的可取性。作者也指出，学者在运用萨满主义研究中国与希腊时，实际取向是不同的，笔者以为，这反映了萨满主义自身所具内涵的丰富性。如果我们放弃单纯用一种模式去认识古代中国，能够用萨满主义自身内涵的丰富性去观照古代中国，我相信，一定会得出更可信更有意义的认识。